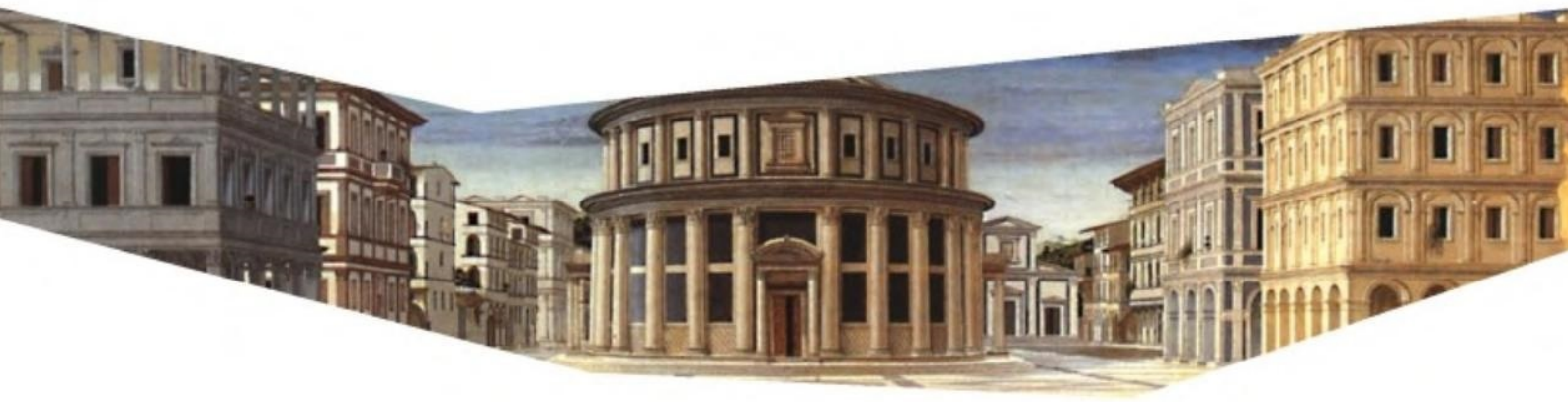
VOLUME I



L'ateismo e la sua storia in Occidente

FRITZ MAUTHNER

NESSUN DOGMA

L'ateismo e la sua storia in Occidente

FRITZ MAUTHNER

VOLUME I

Traduzione di LUCIANO FRANCESCHETTI

Casa editrice NESSUN DOGMA
www.nessundogma.it info@nessundogma.it

I edizione Nessun Dogma aprile 2012
ISBN 978-88-906527-4-5

©2012 Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti – UAAR
via Ostiense 89, 00154 Roma. I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione, e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo sono riservati.

Traduzione di Luciano Franceschetti

Titolo originale *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*
Deutsche Verlags-Anstalt / Stuttgart und Berlin, 1920/23

In copertina: *La città ideale*, Urbino, 1480 ca.

INDICE DEL PRIMO VOLUME

PREFAZIONE ..... **I**

INTRODUZIONE

I. Storia di Dio 1
II. I filosofi 7
III. Verità 10
IV. Teologia 11
V. Immortalità 32
VI. Antichità senza catechismo 47
VII. Il mito 59
VIII. Sofisti 71
IX. Socrate 80
X. I Cinici 94
XI. Epicuro e Lucrezio 102
XII. I Romani 121

LIBRO PRIMO — PAURA DEL DIAVOLO E RAZIONALISMO NEL MEDIO EVO

1. Eresia pelagiana e manichea 148
2. Storia del Diavolo 159
3. Razionalismo fino al XIII secolo 192
4. Abu Bekr Ibn Tophail (Ibn Tufail/Averroè) 233
5. Nuove tendenze XIII secolo 240
6. L'Imperatore Federico II 256
7. Il libro dei tre impostori 268
8. Irreligiosità di regnanti ecclesiastici e laici 284
9. Maestro Eckhart e Guglielmo di Occam 293
10. L'Imperatore Sigismondo e il movimento hussita 301
11. La religione delle streghe 321
12. Liberazione dalla religione delle streghe 354
13. Spegnimento dei roghi per stregoneria 387
14. Il Cusano 404
15. La Riforma. Lutero ed Erasmo 412
16. "Epistole di uomini oscuri" 444
17. Rinascimento 454
18. La Riforma in Italia 495
19. Il Socinianesimo 508
20. I Sociniani in Polonia 525
21. Proverbi e leggende 553

PREFAZIONE

Affinché il lettore non debba attendere fino all'ultimo capitolo del terzo volume, per conoscere il fine ultimo di quest'opera, intendo fare subito in questa sede una professione di fede: vorrei condurre coloro che mi accordano fiducia sulla vetta luminosa e fredda, guardando dalla quale tutti i dogmi appaiono costruzioni umane storicamente prodottesi, oltre che storicamente destinate a tramontare; i dogmi di tutte le religioni positive al pari dei dogmi della scienza materialistica: sulla vetta, cioè, da dove fede e superstizione, osservate nel loro insieme, appaiono concezioni equivalentisi. Ciò che io cerco di offrire — con animo costruttivo — tra le righe del libro demolitore, ossia il mio credo, è una mistica senza Dio, che forse potrà ricompensare per la lunghezza richiesta dal cammino del dubbio.

Il titolo promette un'opera sull'ateismo e sulla sua storia nel mondo occidentale. Ebbene, mi pare di aver dato ora qualcosa di più, ora qualcosa di meno. La stessa rappresentazione dell'ateismo doveva per forza riuscire incompleta, avendo io trattato solo la liberazione dal concetto di Dio e volendo lasciare ad uno studioso dopo di me la pre-istoria di Dio e la vittoriosa evoluzione del concetto di divinità. D'altronde, la storia della liberazione dal concetto di Dio sarebbe assai lacunosa, se mi fossi limitato all'elencazione dei dogmatici negatori di Dio. Ragioni esterne ed interne trattennero anche molti spiriti liberi — durante il cosiddetto Medio Evo, ma dopo per lungo tempo ancora — dal pronunciare in modo univoco e risoluto il proprio distacco dalla Chiesa. Le ragioni esterne vanno ricercate nei pericoli che incombevano su ogni negatore di Dio; la ragione interna consisteva nella dipendenza di ogni pensatore dalla lingua del tempo, dal comune linguaggio cristiano, un concetto sotto cui si devono pure intendere comuni usanze e comuni conoscenze. È stato tra i miei compiti più ardui quello di azzardare, in ogni singolo caso, una decisione: se insufficienza o superficialità del libero pensiero fossero da attribuire più a consapevole prudenza oppure ad inconscio incatenamento, in armonia con lo spirito del tempo.

Pertanto, se la storia della guerra di liberazione dello spirito non doveva ignorare importantissime personalità e correnti, non poteva non essere inclusa nel suo ambito anche la storia dell'Illuminismo; accanto agli ateisti meramente negatori, dovevano essere rappresentare altresì i maestri della religione naturale e razionale, i deisti e i panteisti, ed infine persino alcuni riformatori ed eretici. C'era da scrivere una storia della cultura occidentale dal punto di vista della liberazione religiosa — non già d'una liberazione dalla religione.

In luogo di "Occidente" avrei potuto anche dire "Cristianità", ovverosia l'insieme dei popoli occidentali dell'Europa, nella misura in cui essi costituiscono un insieme per i loro modi di pensare e di vivere. A codesta cristianità apparteniamo noi tutti, senza riferimen-

to all'appartenenza o meno ad una Chiesa. Vi apparteniamo in forza della tradizione e dei linguaggi. L'oggetto della lotta — il concetto di Dio — per me non è mai il concetto teologico d'una confessione cristiana, bensì, in ogni momento, il Dio etnografico della comune "cristianità".

Certo, dominare questa sconfinata materia storica mediante la propria ricerca, va molto al di là delle forze d'una singola persona, quand'anche fosse più dotta, più diligente e più giovane di me. Di conseguenza, per molti capiscuola e animatori della non credenza e del dubbio, ho dovuto accontentarmi di confidare nelle ricerche altrui, e quindi di credere, a mia volta, almeno un pochino. A me competeva di tracciare le grandi linee; e quanto alle figure e ai pensieri più influenti, già è bastata la mia passione per la verità a risospingermi su su fino alle fonti, senza affidarmi ad opere preliminari o di seconda mano.

Per l'epoca che arriva fino alla metà dell'Ottocento, mi sono sforzato di tratteggiare uomini e idee della liberazione religiosa con la maggior completezza possibile, posto che "completezza" non sia un'espressione temeraria per un'opera di storia. Per le due ultime generazioni, però, il solo tentativo di mirare alla completezza sarebbe stata una follia. La letteratura del nostro tempo prescinde del tutto dalla divinità. È vero che le scienze umane vorrebbero instaurare ipocritamente nuovi rapporti con la teologia, ma le scienze naturali sono già da molto tempo fuori dalle Chiese; e la poesia è generalmente atea, anche là dove essa tenta di far rivivere i simboli esangui del teismo. Per gli ultimi settant'anni ho dovuto limitarmi ad alcuni campioni, se volevo arrivare ad una conclusione.

Naturalmente non posso non chiedere venia per l'immodestia con cui ho intrapreso a comporre un'opera di storia, dal momento che io non sono uno storico qualificato. D'altro canto, io ho pure scritto una "Critica del linguaggio", senza essere né un filosofo né un filologo di professione.

Meersburg, marzo 1920

Fritz Mauthner

INTRODUZIONE

I. STORIA DI DIO

Il grande Pan è morto o è agonizzante; è tempo di scrivere la sua storia. Fintanto che esistono ancora testimoni della sua vivente signoria. La storia della più possente struttura di pensiero che abbia operato nell'umanità. La storia della rappresentazione divina, oppure di Dio, a seconda dei casi.

C'è un buon libro sull'ascesa e sul tramonto della credenza demoniaca, intitolato "Storia del Diavolo"; allo stesso modo avrei potuto chiamare la mia ricerca "Storia di Dio", sebbene io mi sia limitato alla seconda parte dell'impresa, cioè alla occidentale lotta di liberazione contro la paura di Dio, mentre preferisco lasciare la prima parte — ossia l'esposizione dell'affermarsi delle concezioni di Dio — alla storia comparata delle religioni. Tuttavia il titolo di "Storia di Dio" non solo sarebbe stato troppo pretensioso, ma, per la mia sensibilità linguistica, ancora più impreciso del titolo tacitamente accettato di "Storia del Diavolo". Anche in tal caso, certo, sarebbe stato più accurato dire "Storia dell'incubo demoniaco", o qualcosa di analogo, dato che un incubo può, in quanto realtà psichica, avere senz'altro una storia, che non può avere invece l'irreale oggetto dell'incubo. Parimenti, si può scrivere anche — per essere precisi — solamente una storia dei processi alle streghe, oppure della credenza nelle streghe, ma non una storia delle streghe, ossia delle mai esistite donne dedite alla magia. In verità, almeno nei circoli delle persone che leggono libri, l'antica credenza nel demonio è estinta a tal punto che il titolo "Storia del diavolo" viene da tutti rettamente interpretato come un'approssimativa espressione per dire lo sviluppo e la morte della fede in un'entità fiabesca. Come se qualcuno, con placida ironia, volesse annunciare una storia di Zeus o della Chimera.

Certamente, con la rappresentazione di Dio le cose stanno alquanto diversamente. Per quanto costantemente, tra popoli civili d'Europa, anche le classi colte si siano svincolate prima dalle definizioni positive di dio e poi dalle vaghe rappresentazioni della religione "razionale" o del deismo, tuttavia non esiste davvero una comune situazione psicologica per gli irreligiosi; la lieve ironia insita nel titolo "Storia di Dio" non verrebbe percepita, mentre l'espressione "Storia della mania di dio" susciterebbe inutile scandalo. E ciò perché la parola comune è sopravvissuta alla comune rappresentazione mentale.

[p.4] Eppure, anche prescindendo dal problema, se la lotta per la fede in Dio può essere considerata conclusa come la lotta per la fede nelle streghe, la colossale estensione dell'argomento porta con sè — implicitamente — che una storia dell'ateismo (o della irreligiosità) debba tracciare a se stessa dei limiti di cui una storia del diavolo non ha bisogno di preoccuparsi. Ascesa e disfatta dell'immaginazione del diavolo si possono

abbracciare con lo sguardo; ascesa e declino dell'immaginazione di Dio non sono commensurabili.

Eretici ma non atei — Se voglio tuttavia accontentarmi dello smantellamento, cioè d'una storia della liberazione dall'idea di Dio, allora debbo escludere dalla mia trama le innumerevoli apparizioni dei cosiddetti eretici; infatti gli eretici — purché non si voglia guardarli dalla prospettiva di un'unica confessione, né usare la misera parola come improperio verso fedeli d'altre fedi — hanno sempre avuto parte nell'edificazione della religione o, in ogni caso, furono sempre interessati ad epurare una determinata religione da ogni imbrattamento. La maggioranza degli eretici cristiani, dotati di maggiori o minori conoscenze, ma intrisi di profonda devozione, aspirarono a restaurare un impossibile cristianesimo "primitivo". Certamente, sulla nostra strada, incontreremo comunque eretici siffatti che, nell'indagare l'autentico significato della Rivelazione, pervennero attraverso la beatitudine in Dio ad un'empia critica della Bibbia, oppure c'imbatteremo in liberi pensatori che occultarono i loro dubbi o la loro incredulità dietro un'eresia peraltro già consentita dallo spirito del loro tempo.

Gli eretici del primo tipo condividono con gli eretici più devoti la convinzione di essere in possesso della dottrina pura. È sicuramente solo un caso — ma merita tuttavia menzione — che questa fiducia nella pura verità della propria teoria è insita già nell'appellativo di "eretico"; quantomeno, si suppone generalmente che l'espressione provenga dai Catari, una setta gnostica, che si differenziava dalla Chiesa ufficiale chiamando se stessa catara, ovvero "pura". Quasi divertente è il fatto che si dimenticò l'origine del nome, divenuto usuale nel XII secolo, e che — grazie all'etimologia popolare latina e tedesca — si derivò *"Ketzer"* (eretico) da *"Katze"* (gatto), ossia dall'animale del demonio, e che, per di più, si adoperò tale derivazione per spiegare la lussuria contronatura che quasi ogni setta cristiana rinfacciava alle altre, ogni chiesa ai suoi dissidenti. Ed è piuttosto singolare che nella lingua francese la sinonimica denominazione di Bulgari (la setta dei Catari arrivò in Occidente attraverso la Bulgaria) abbia avuto un mutamento analogo: *bougre*[i] si chiamò infatti un pedofilo, giacché un eretico doveva essere un tale [p.5] mascalzone, assumendo solo più tardi il significato d'una ingiuria generica e grossolana, come del resto avvenne per la parola *"Ketzer"* in alcuni dialetti della Svizzera. Purtroppo, faremo fin troppe volte l'identica esperienza: un nome, che un gruppo di persone si è dato per distinguersi con onore dalla massa, viene interpretato da codesta massa prima come epiteto eretico, e alla fine usato come contumelia offensiva e minacciosa. Sempre, con siffatta mutazione semantica, si tratta di follia o di sfrontata arroganza, quella che considera la propria fede giusta e buona, la fede altrui invece falsa e cattiva, ovverosia pura e semplice superstizione.

[i] bougre (un tempo boulgre) si deduce certamente dal nome popolare bulgarus; oggi è solo una rozza parola ingiuriosa, o solo esclamazione blasfema.

Superstizione — Il termine superstizione riflette probabilmente una certa luce sul termine stesso di fede. Fintantoché non si parla della propria fede, e in particolare di quella propria personale credenza religiosa cui si aderisce appassionatamente, fede vuol dire spassionata e spregiudicata denominazione per l'identificazione o l'asserzione d'una cosa, di un'idea o d'un evento; superstizione, per contro, vuole sempre connotare un giudizio spregiativo sulla falsa fede degli altri. Anzi, quando uno parla della sua propria superstizione, vuole che si intenda come egli non possa davvero liberarsi da questa sua falsa credenza, pur giudicando tuttavia con la propria ragione.

Superstizione è dunque, in generale, la fede accettata da altre persone, quella che il parlante non condivide; nel linguaggio comune di un popolo o d'un gruppo etnico si direbbe la fede altrui, che questo popolo o parte di esso non ha. Nella sua "Enciclopedia filosofica" il buon luterano Walch [Johann Georg Walch, 1693-1775, teologo luterano editore delle opere di Lutero, N.d.T.] non si perita di presentare le funzioni religiose romane come un esempio classico di superstizione. È come se, nella nostra patria, la valuta d'un paese straniero non venisse considerata valuta estera, bensì moneta falsa, la moneta del proprio paese al contrario come puro oro monetato.

Ad un siffatto contrasto tra fede e superstizione non si poteva giungere, tuttavia, se non con l'èra cristiana, durante la quale la "vera" fede (diversa da setta a setta) venne fissata in cosiddetti articoli di fede e rigorosamente circoscritta dalla falsa fede. Vedremo presto in quale guisa il linguaggio comune fece malamente distinzione tra fede teoricamente falsa, ovvero eresia da un lato, e fede praticamente falsa, ovvero superstizione dall'altro. Il mondo antico non si curò granché dell'ortodossia religiosa. I Greci intesero, col termine deisidaimon e deisidaimonia qualcosa come timor di dio, sia in senso buono che cattivo; più precisamente, intendevano paura degli dèi; però dipendeva poi dal libero pensiero, o anche solo dal culto locale della persona, se valutare questo sentimento in modo amichevole od ostile. Il corso naturale dell'evoluzione ebbe per conseguenza che deisidaimonia fu usato più tardi quasi esclusivamente per la biasimevole paura di dio, adeisidaimonia per designare libertà dalla superstizione.

[p.6] Il termine equivalente dei Romani, cioè superstitio, ci è noto più nel significato di superstizione forse solo perché i classici romani sono più dei Greci vicini a noi di qualche centinaio di anni. Per la verità, i padri latini della Chiesa usarono religio esclusivamente per la fede vera, e superstitio per quella falsa; nondimeno, la lingua dell'uso insegna che originariamente superstitio non significava tanto la fede falsa quanto piuttosto quella che incuteva spavento, la soggezione religiosa, e persino la devozione e il raccoglimento che una divinità o il suo tempio incuteva; ma in più la infatuazione religiosa, e infine, in special modo, la mistica venerazione di culti stranieri. Ancora due esempi per dimostrare la spregiudicatezza dell'uso linguistico dei Romani: l'avverbio superstitiose significa qualcosa come esatto, meticoloso, scrupoloso (termine prediletto dai ligi, assai coscienziosi chierici cattolici); sicché la frase scolastica di Quintiliano (IV. 4, 5) secondo cui Socrate avrebbe introdotto *novas superstitiones* non dovremmo tradurla diversamente da "una nuova adorazione di dio", oppure "una nuova fede", in quanto il maestro non aveva certo

voluto dire che le vecchie *superstitiones* non fossero altro che superstizioni. Determinante più che mai mi sembra, però, il fatto che il poeta Virgilio abbia potuto usare figuratamente la parola *superstitio* per un giuramento, cioè per il solenne voto di Giunone, e che il più celebre commentatore di Virgilio abbia interpretato l'espressione *superstitio* semplicemente col termine di *religio*.

Di questa applicazione del termine latino sono conservate traccie tuttora evidentissime nel francese *superstition*. Che, in origine, non denota già usanze vietate dalla Chiesa, quanto invece un'eccessiva timidezza nell'adorazione di Dio, che tuttavia può indurre ad immaginare falsi doveri e a confidare in effetti impossibili; insomma, un'estrema meticolosità di ogni tipo, anche al di fuori di cose religiose. Fontenelle applica la parola all'arte ingegneristica militare di Sebastien Vauban: ci sarebbero certe *superstitions* destinate a scomparire solo con la comparsa d'un genio. Lo stesso scrittore classico parla del bene comune che dovrebbe essere amato fino alla *superstition*, di una coscienziosità *jusqu'au scrupule et jusqu'à la superstition*. D'Alembert parla d'una *superstition litteraire*, e Madame de Genlis addirittura de *les superstitions de la toilette*. Ma anche l'aggettivo *superstitieux* viene usato (sempre da Fontenelle) nell'accezione di pedante precisione. Anche le parole inglesi *superstition* e *superstitions* hanno spesso l'antico significato romano d'una esagerata scrupolosità.

[p.7]

Sennonché, il maturo ateismo critico della Bibbia, gnoseologicamente e alfine linguisticamente critico, peculiare dell'Occidente cristiano, è una realtà del tutto diversa dall'ateismo del mondo antico, il quale fu pure a modo suo illuministico, ma non poté pensare ad una critica della parola divina (perché non esisteva), né pensò mai ad una critica del concetto di Dio. Ciò risulta particolarmente evidente, quando ci ricordiamo con quanta fanciullesca ingenuità uno scrittore religioso e conservatore come Plutarco poté formulare questo pensiero: che la superstizione è un male maggiore dell'ateismo. I Greci e i Romani, se avessero parlato inglese, avrebbero potuto cambiare una nota espressione dicendo: *"Superstition begins at home"*. Per i Romani (e il medesimo valeva per l'ancora più evidente deisidaimonia dei Greci) la "superstitio" fu anche la paura degli dèi falsi, stranieri; ma ogni timore sorto nella religione, ogni fantasticheria, e infine il culto stesso finì per chiamarsi "superstitio".

Solo al cristianesimo fu riservato il compito di imporre l'arrogante distinzione: ciò che io credo è fede, ciò che gli altri credono è superstizione. Non è necessario rammentare di nuovo che ogni setta cristiana dichiara superstiziosa l'opinione d'ogni altra setta, e che segnatamente i protestanti gridano alla superstizione dei cattolici.

I Romani parlavano d'una *superstitio muliebris, anilis*, presente nel loro popolo. I filosofi, a dire il vero, non combatterono mai il concetto di Dio, ma soltanto la paura di dio; perciò un uomo come Epicuro non fu un ateo secondo la nostra concezione, ma soltanto adeisi-

daimon, esente cioè dalla paura di Dio, immune da superstizione. Solo i padri della Chiesa latini cambiarono il senso della parola e, intolleranti com'erano, vollero addossare la *"superstitio"* alla fede popolare, ossia alla fede negli antichi dèi. La meschinità della nuova religione si spinse al punto da non avvertire neppure la follia a cui portava il capovolgimento dei concetti. Infatti, quando di lì a poco si affacciò l'infausta teoria secondo cui dietro le immagini di Venere, di Diana e degli altri dèi si nascondeva il demonio, ecco che tale dottrina fu accolta tra gli articoli di fede ed ogni dubbio su di essa, in forza di ulteriori sviluppi, fu punito con la morte sul rogo. Eppure l'ingenua fede dei Romani nell'esistenza dei loro dèi continuò ad essere chiamata superstizione, anche dopo che la Chiesa ebbe elevato a dogma l'esistenza del diavolo. E nessuno sembra aver mai rilevato l'importuna invadenza di tale stupidità.

[p.8]

Ebbene, quando Bayle ridiede attualità all'affermazione che l'ateismo non sarebbe poi tanto negativo quanto la superstizione, lo fece invero con tanto candore, fingendo magari di intendere per superstizione l'idolatria dei pagani; ma la sua affermazione, dal punto di vista della Chiesa, era di gran lunga più pericolosa della frase di Plutarco. Questi, benché fosse avversario di Epicuro, era peraltro abbastanza greco per pensare suppergiù quanto segue: la paura dei castighi divini, lo sgomento di fronte alle intrusioni sovrannaturali sono peggiori di una filosofia che insegni una validità universale delle leggi di natura e lasci che Dio sia un galantuomo. Ciò che Bayle insegna, spesso con sorprendente schiettezza, più spesso con comprensibile prudenza, è indubbiamente — più di un millennio e mezzo più tardi — qualcosa di radicalmente nuovo: la superstizione, sotto il cui nome si comprende qualsivoglia sistema religioso intollerante e fanatico, è più pericolosa per la tranquillità dei cittadini, per la pace nello Stato e fra gli Stati, della convinzione che non esista divinità alcuna. Per ateismo, Plutarco intendeva una tranquilla, personale, inafferrabile e pacifica visione del mondo; con lo stesso termine, Bayle intendeva una convinzione "pericolosa", ribelle, vòlta a combattere la pubblica opinione. Nei tempi che separano Plutarco e Bayle, "ateo" era diventato un insulto, una parolaccia; ed è rimasto ancora a lungo in tale considerazione.

Ateismo — Preso alla lettera, "ateismo" significa solamente lo stato d'animo d'una persona che vive senza dio, che, ad esempio, non ha mai sentito dell'esistenza d'un Dio, o che, semplicemente, non crede che vi siano delle divinità. In questa accezione, ci sono stati molti atei nell'India antica, in Grecia. L'ateismo nei moderni paesi occidentali, o l'ateismo cristiano — se così posso chiamarlo — non ha avuto questo sereno carattere, di semplice negazione o di placida ignoranza.

Nel bel mezzo della cristianità, che per oltre mille anni fu una teocrazia e che ancor oggi sopporta un'egemonia clericale in molte decisioni del diritto e del costume, la semplice negazione di Dio dovette farsi o sembrare attiva; ogni ateo diventò un sedizioso che, solo con estremo pericolo per la sua vita, poteva dare espressione ai suoi convincimenti.

L'incombente morte sul rogo si è magari ridotta al minor pericolo per cui l'ateo non può diventare un portalettere, e neppure ministro, né può vivere indisturbato nei locali d'una cittadina, ma la situazione è rimasta sempre quella: l'intera cristianità si professa, sinceramente o meno, credente in un Dio; anche il negatore di Dio è stato educato in questa fede e a questa fede, e ha dovuto — prima o poi — liberarsi, divincolarsi, allontanarsi col pensiero da questa fede.

[p.9]

***Gottlos* [senzadio]** — Ha dovuto liberarsene mediante il proprio lavoro. Ecco, nella particella "los" (privo) è insita l'immagine d'una liberazione dalla prigionia o dalla schiavitù. Questo significato, il prefisso/suffisso "los" lo assume dinanzi ad un verbo o dopo un sostantivo. Parole composte come *"arglos, achtlos, bewußtlos"* non sono invero male intese se si concepisce il suffisso come una mera negazione, rendendole magari con "senza". Ma nel caso del composto *"gottlos"*, la faccenda è alquanto diversa. L'unità, anzi l'unificazione con Dio, appare al millennio profondamente cristiano una cosa del tutto ovvia; la persona devota — e in ciò il pietista è, se possibile, anche più sicuro dell'ortodosso — non riesce neanche ad immaginare che un popolano sia semplicemente senza rapporto col Dio della generale fede popolare, che costui non abbia strappato quel vincolo con la violenza (per esempio, mediante un patto col diavolo, che appunto si è "scatenato" nel vero senso del termine). Però anche l'ateo, e questo fino ai nostri giorni, sente come azione (non già come un'omissione) il fatto di essersi liberato da Dio. Talché anche nel linguaggio degli atei la parola *"gottlos"* avrebbe potuto assumere un carattere attivo, eroico.

Sennonché la minoranza non produce abitudini linguistiche; la maggioranza, fatta di credenti, si abituò a pensare ad un'azione (punibile) ogniqualvolta designasse come senzadio un avvenimento o una persona. Ancora nella traduzione della Bibbia di Lutero poteva essere qualificato come "senzadio" l'uomo non convertito, la persona non istruita su Dio, ovvero il pagano. Nel linguaggio usuale dei devoti, tuttavia, il termine "senzadio" — praticamente sinonimo di "empio" — finì per diventare un insulto con cui ogni persona di fede diversa veniva marchiata d'infamia e disvalore. In questo modo l'aggettivo degenerò (da linguisticamente peggiorativa a moralmente migliorativa) in tale misura da conglobare anche una disapprovazione assai più blanda; talché si parlò di ragazzi senzadio, di tiri birboni e senzadio, quando forse si giudicava solo per scherzo una spavalderia alquanto fuori luogo. Come, per converso, l'aggettivo "divino" fu adoperato a designare lodevoli, anzi sublimi qualità dello spirito e del corpo, in particolar modo da arguti scrittori, in forme certo abusive, come per il conferimento di titoli nobiliari.

In virtù del riferimento etimologico all'attività della succitata lotta di liberazione, io avrei raccomandato il sostantivo *"Gottlosigkeit"* (l'esser senzadio, l'irreligiosità) quale concetto guida di questo mio libro. Sennonché l'antico senso della lingua, avendo fatto di un'onesta connotazione una contumelia, inerisce e grava sul sostantivo tedesco ben più che sul vocabolo straniero, ragion per cui preferisco scrivere una storia dell'ateismo anziché una

storia della irreligiosità. Il termine "ateismo" — pur esprimendo ancora nel XVIII secolo, anche in Germania, insulto e offesa — ha lentamente riconquistato il suo significato meramente oggettivo, finendo per suonare più spregiudicato dell'originario termine tedesco. E la storia dell'ateismo si amplierà, o dovrebbe comunque espandersi, in una storia del libero pensiero.

II. I FILOSOFI

Una storia del libero pensiero non è una storia della filosofia. Che i filosofi siano stati in tutti i tempi negatori di dio, o quantomeno fautori di ateismo, è un'affermazione che in passato fu fatta valere contro la filosofia in modo tanto generico quanto, oggigiorno, essa viene impiegata in modo sommario e acritico in favore dell'ateismo. Una storiografia seria, e perciò stesso di carattere critico-linguistico, dovrà nuovamente mettere in chiaro che la negazione d'una fede è diversa a seconda del tipo di fede, che l'ateismo pagano era differente da quello cristiano, e che l'opinione secondo cui tutti i filosofi sarebbero stati negatori di Dio è davvero infondata, perché gli scolastici dei religiosissimi secoli X e XI, ossia quei teologi tanto ligi alla logica, ebbero pure diritto e titolo, sulla base della loro disciplina e del loro metodo, di chiamarsi filosofi. È solo a causa della lotta per l'ateismo disputata nella storia cristiana che noi siamo diventati troppo prevenuti per ammetterlo volentieri; si tenga tuttavia presente che il tema fede o non fede (nell'esistenza degli dèi, s'intende) giocò un ruolo assai esiguo nelle antiche scuole filosofiche. Poi, col Rinascimento, quando la filosofia antica tornò ad esser conosciuta, molti dotti cristiani vennero indotti al rinnegamento o al distacco; non subito, però, riguardo al dubbio nell'esistenza d'un dio, ma, sulle prime, limitatamente al dubbio sulla verità del cristianesimo.

Ancor prima, s'era fatta pericolosa la riscoperta di **Aristotele** ad opera dell'ortodossia giudaica e maomettana. Per il coraggio confessionale di queste nazioni fatte altrimenti passare per fanatiche, è vergognoso il fatto che gli Arabi divennero subito liberi pensatori, dal momento che molti califfi illuminati assecondarono lo studio di Aristotele, e che molti Ebrei sotto la dominazione di illuminati califfi accolsero la filosofia pagana, abbandonando addirittura la legge mosaica. Il pensiero fu tanto libero quanto lo permetteva il sovrano.

Notoriamente, già **Cicerone** aveva espresso il principio dell'ateismo di tutti i filosofi, e precisamente in forma di luogo comune, simile ad un assioma, sulla cui verità regna unanime consenso. (Si rammenti che il ciceroniano *consensus nationum* quale argomento per l'esistenza di Dio, aleggia attraverso le scuole, appunto, da Cicerone fino ai nostri giorni). Gli sembra talmente ovvio questo enunciato, che gli affianca pure i seguenti esempi: la madre ama il suo bimbo, l'avaro non ha rispetto del giuramento. Ma se si vuole rendersi conto pienamente, e con tutta evidenza, di come in sostanza siano per noi intraducibili siffatte [p.11] espressioni del mondo antico, si pensi al fatto che nella propo-

sizione "I filosofi non sanno nulla di Dio", solo la negazione "nulla" e la gracile preposizioncina "di" non hanno mutato veramente, in questi 2000 anni, il loro significato originario.

Ci sarebbero da scrivere tre grossi libri, se si volesse ripercorrere — in modo esauriente ma pur sempre approssimativo — il mutamento semantico dei tre concetti principali. Qui, come in altri passi e per altri sviluppi, per ciascuna parola vorrei accennare soltanto ad un punto, e cioè che presso i Greci e i Romani solo pochi concetti (ad esempio quelli della giurisprudenza) erano definiti con precisione, mentre la stragrande maggioranza delle parole — e sicuramente quelle tre della nostra proposizione — venivano mutuate inconsciamente dal linguaggio corrente.

Filosofia è ancora oggi, indubbiamente, un concetto assai dibattuto; per lettori pazienti, si potrebbe farne un librone non privo di umorismo, mettendo insieme quanto è stato inteso per filosofia, solo a partire da **Bacone** di Verulamio. In ogni modo, è certo che la stessa filosofia positivista, di cui la parte migliore e più immanente è quella che più si avvicina alla sete di conoscenza dei Greci, è un tentativo di trovare una più alta prospettiva su tutte le scienze, e di spiegare, partendo da quella, l'essere del mondo (non già il cosiddetto senso della vita); quella superiore prospettiva esige l'impiego dei più acuti metodi della logica o della filosofia, a seconda dei casi, dato che la filosofia moderna si è trasformata in teoria della conoscenza. Anche per coloro che non vogliono ammetterlo.

Di tutto questo, però, nell'antichità si trovano solo rare tracce. All'epoca di Cicerone, non v'è dubbio, ormai da lungo tempo filosofia non voleva più dire — come nei suoi infantili primordi — semplice e vago desiderio d'una qualche saggezza; ciò nondimeno, egli definisce quella sua voglia di filosofia pressappoco così: un esercitarsi in ogni conoscenza delle più disparate cose buone e interessanti. Tra queste cose si dovevano annoverare, per lui, anche gli dèi della devozione popolare; non era affatto contento dei pensatori greci, di gran lunga migliori, che però sbrigliavano la loro ironia, guarda caso, proprio su argomenti del genere.

Il sapere è divenuto per la filosofia più recente, appunto in quanto essa è teoria della conoscenza, un concetto seriamente relativo. Ebbene, una certa relatività del sapere non fu assolutamente sconosciuta ai Greci. I migliori sofisti e gli scettici più scaltriti insegnarono appunto questo; ma tutte queste antiche arditezze — confrontate coi risultati della scepsi di Hume e dell'agnosticismo inglese e francese — sono solo dogmatici trastulli di ragazzi dotati e litigiosi. Socrate e Platone, che da tutti i successivi filosofi furono apprezzati al massimo grado, ma anche lo stesso Aristotele, ritennero assolutamente di sapere ciò che più o meno sapevano. E pertanto, in modo acritico, con parole approssimate e superstiziose, i Greci — quelli credenti al pari dei non credenti – espressero anche ciò che [p.12] credettero di sapere circa i concetti che nel loro tempo si sentivano circolare sull'idea di Dio. Anzi, persino la negazione "nulla", che sopra ho affrettatamente o provvisoriamente

citato tale quale, è solo in certa misura in logico rapporto; in connessione col concetto di sapere, anche quella negazione ha conosciuto la sua metamorfosi.

Certo, l'agnosticismo moderno non è positivo, come **Herbert Spencer** vorrebbe far credere; ma esso è certamente (in forma assai impacciata e maldestra) un'espressione intelligibile della nuova teoria della conoscenza, e potrebbe finanche essere visto come l'estremo convincimento di Kant. Ma l'agnosia di **Socrate**, il suo celebre "so di non sapere", non va ricondotta ad un metodo gnoseologico, ma designa manifestamente soltanto la maniera ironica del suo conversare; si fingeva ignorante perché l'avversario facesse una figuraccia; ma in nessun momento si trova, in ciò che di lui si racconta, il profondo pensiero della inconoscibilità dell'essere. Tanto meno, poi, negli altri filosofi greci.

Concetto di Dio — Dio, a quanto pare, non è una parola così astratta quanto filosofia e sapere, e anche per questo, dunque, il concetto è stato ritenuto immutato nella sostanza. Tuttavia neppure nell'epoca che va da Omero ai neoplatonici, ci imbattiamo nel medesimo concetto di Dio; sicché, nonostante la dipendenza del concetto cristiano di Dio da questi neoplatonici, il Dio che — poniamo- è adorato in una chiesa protestante, è qualcosa di molto diverso dal Dio che abitava in carne ed ossa in un tempio greco. Ciò che, proporzionalmente, ben poco è cambiato nei 3000 anni della storia in qualche modo conosciuta dell'Occidente, è proprio l'uomo: soprattutto l'uomo privo d'istruzione, la persona incolta. Sicché può ben essere, senz'altro, che l'immagine popolare di Dio sia oggi all'incirca la stessa, simile all'idea della plebe dell'epoca preomerica: feticismo palese od occulto.

Dovrò ripeterlo ancora spesso: una teologia, ossia una conoscenza scolastica su Dio, il mondo antico, per sua fortuna, non l'ha mai conosciuta in alcun modo, talché si sarebbe potuto ampliare il nostro enunciato per asserire che il mondo antico (ma per la verità lo stesso cristianesimo, fino al suo primo concilio!) di Dio non "sapeva" un bel nulla.

Così non si giudicherà più uno scherzo sconveniente, ma piuttosto un parallelo etimologico, il fatto che io adesso collochi accanto alla nostra proposizione un enunciato del tutto distante da quella. Eccolo: "I sanculotti (senza pantaloni) furono sempre regicidi". Per provare l'assurdità di questo assunto, certi predicatori, ancora cento anni fa, si sarebbero probabilmente richiamati al fatto che in Oriente, dove i pantaloni erano di casa, non accadeva alcun regicidio, che i tirannicidi greci e romani non portavano in realtà pantaloni di sorta, e che i montanari di Scozia, che nemmeno oggi conoscono l'indumento, parteciparono soprattutto alla rivoluzione inglese. Si prega di non ridere con soverchio imbarazzo: la negazione d'un capo d'abbigliamento non dà un concetto molto più impreciso di quanto dia la negazione d'un astratto inimmaginabile.

[p.13]

Il mutamento semantico di tutti i concetti, segnatamente dei concetti astratti, mette dunque in guardia dall'enunciare una proposizione del tipo: la filosofia non ha alcuna conoscenza di Dio. Non c'è una filosofia eterna, non c'è un sapere immutabile, come non esiste un concetto di Dio fisso e costante, né in diversi paesi né in epoche diverse, e neppure, ad esser precisi, in due diverse persone; talché l'uomo, cui per antica tradizione spetta di amministrare gli affari religiosi d'uno Stato, dovrebbe chiamarsi ministro del culto degli dèi.

La filosofia in quanto tale non deve occuparsi della rappresentazione di Dio più di quanto si occupi della pietra dei saggi. In ultima analisi, ciò che doveva condurre e ha condotto all'ateismo, è stato esclusivamente l'applicazione della critica espressa dalla filosofia a concetti del divenire storico, da ultimo alla critica del linguaggio. Se il concetto di Dio non fosse sorto in precedenza all'interno del linguaggio comune, nessuna critica avrebbe avuto motivo di indagarlo. Così si tratta — come ovunque nella storia del libero pensiero — soltanto d'una disamina della verità storica, d'una ricerca di parole storicamente formatesi.

III. VERITÀ

Ho già dimostrato (nel mio *Dizionario di filosofia,* alla voce "verità"), e spero in maniera convincente, come la "verità" sia un concetto relativo, e come tra verità e fede non sussista alcuna differenza, e che "credere" altro non significa se non, per l'appunto: giurare, asseverare, approvare, tener per vero. Tener per vero, naturalmente, per ragioni soggettive; giacché sapere si differenzia dal credere solamente in virtù d'un superiore grado di probabilità. Si sono distinti, con buone ragioni, due tipi di fede: la fede personale, autonoma, in proprio, e la fede storica (fondantesi sulla fede o sul presunto sapere di altri). Oltre a ciò, incalzati dalle difficoltà del concetto, in maniera del tutto illogica si sono supposte altre due forme del credere in proprio: la fede dell'individuo (una vecchia signora è per esempio convinta di essere una strega), e la fede della massa (un intero popolo crede nelle streghe). Intanto, non ritengo di dover accertare come e perché una siffatta fede non diventa più verosimile per il fatto di essere condivisa da milioni di persone.

[p.14]

Tale sottile distinzione viene a cadere quando si rifletta che anche la fede storica — cioè l'affidamento al sapere altrui — quasi sempre, o sempre, si mostra efficace solo quando la stessa fede storica è diventata fede personale, comune e generalizzata. Ogni fede religiosa, anche la fede in Dio (qualunque cosa si possa aver detto circa la sua motivazione in base alla ragione) si basa sulla tradizione e, in ultima analisi, su una fede storica, che in questo caso si chiama fede rivelata. Chi, per mancanza di fede nell'autorità, dà scarso credito ad altre tradizioni storiche, e tanto meno ne dà, quanto più la notizia d'un avvenimento storico risale ad epoche preistoriche, ebbene, costui sarà naturalmente tanto meno incline

a credere nella novella dell'evento senz'altro primordiale della storia del mondo, ovverosia che Dio abbia creato il mondo stesso. In buona sostanza, la leggenda assai più recente e più verosimile della fondazione di Roma è, per la critica, di gran lunga meno provocatoria.

Della critica testuale su quell'antichissimo enunciato (la quale dovrebbe comunque costituire l'intero contenuto di una "Storia dell'ateismo") qui mi occuperei assai meno; mi interessa piuttosto rilevare come la fede in Dio — considerata a filo di logica, e senz'ombra di quanto si suol dire blasfemia — appartenga in parte al tipo della fede di massa, come la credenza nel demonio o nelle streghe, in parte al tipo della fede storica, come la credenza nella fondazione di Roma ad opera di Romolo e Remo, o la credenza nella fondazione della Confederazione elvetica ad opera di Guglielmo Tell.

Il raffronto con siffatte personalità leggendarie può spiegare nel modo migliore perché il mondo non voglia sopportare di non essere stato creato da un Dio; com'è vero che la fedeltà alle antiche convinzioni viene a buon diritto considerata etica, altrettanto veracemente furono in gioco etiche esigenze, allorché la dotta Europa non volle farsi sottrarre il suo Romolo (nonché il suo Omero), e allorquando la Svizzera difese l'esistenza del suo storico eroe Tell. Forze etiche del tutto analoghe, solo con risvolti particolarmente individuali, scatenano grande sdegno, non appena qualcuno deve tener per vera la notizia che l'uomo, da lui sempre ritenuto suo padre, non è stato in realtà suo padre, e che lui — una persona fino a quel giorno così sicura di sè — d'ora innanzi è di origine ignota, essendo un figlio "naturale" ossia illegittimo.

Questo ragionamento non può e non vuole affermare nient'altro se non che il problema dell'esistenza di Dio è un problema storico, una questione cioè di fede storica. Dopo la comparsa del cristianesimo, c'è voluto niente meno che un millennio e mezzo prima che uomini liberi (pur sempre, si badi, col rischio della loro vita) pensassero di indagare in una prospettiva filologica, e di conseguenza storica, il senso dei vangeli e il passaggio fisico sulla terra di Gesù Cristo. Solo un passo più avanti su questa via si profila il dovere — mi sembra — di trattare la notizia dell'esistenza degli dèi in generale, ma segnatamente quella della creazione del mondo da parte del vecchio dio ebraico (come dichiara la prima frase della Bibbia), semplicemente come un oggetto di critica storica. Il dovere di affrontare, cioè, il problema dell'esistenza di Dio come un problema storico.

[p.15]

IV. TEOLOGIA

Per poter comprendere la storia interna ed esterna dell'ateismo, dovremo per forza contrarre qualche prestito dalla storia della superstizione, dell'eresia e della filosofia;

faremo così l'esperienza che le opinioni della superstizione e dell'eresia si toccano reciprocamente, tanto spesso quanto quelle dell'eresia e della filosofia; e che pertanto anche l'abisso tra superstizione e filosofia non è incolmabile. Da ogni dove provengono a noi nient'altro che povere parole umane, e di fronte all'irriverente, spietata critica testuale, perfino metafisica e fisica si tramutano facilmente in superstizione della parola.

In base al progetto iniziale, la teologia vera e propria — in quanto sedicente scienza di coloro che dell'essenza e delle proprietà di Dio sanno raccontare storie infinite e inaudite — dovrebbe essere estromessa dalla nostra trattazione. Sennonché, come non è ammissibile scrivere una storia della medicina senza occuparsi dei traviamenti e delle frodi di maghi e ciarlatani, come l'alchimia rientra necessariamente in una storia della chimica, e l'astrologia è inscindibile da una storia dell'astronomia (non foss'altro per riguardo delle persone che hanno vissuto e lavorato in questi rami del sapere), così, per uno storico dell'ateismo, non è eludibile la battaglia intellettuale che non si rivolse direttamente contro l'esistenza di Dio, bensì indirettamente contro asserti teologici che accettavano l'esistenza del vecchio Dio come indubitabile e, oltre a ciò, sapevano snocciolare sul rapporto tra Dio e il mondo le cose più disparate: su modo e maniera del governo divino sul mondo, oppure sulla provvidenza, sull'indipendenza di Dio dalle leggi della natura, oppure sui miracoli, sulla giustizia di Dio, che a fronte dell'iniquità di questo mondo poteva esprimersi — guardacaso — solo in ricompense o punizioni nell'aldilà, oppure sull'immortalità dell'anima.

Ancora oggi non mancano le persone che non credono nella provvidenza, nei miracoli, nell'immortalità dell'anima, e ciò nonostante, nello scrigno più recondito del loro cuore, venerano in qualche modo un divino Creatore, ignoto, slegato da ogni confessione; tanto meno, dunque, può stupire se nei tempi dell'Illuminismo, del Rinascimento e del nominalismo medievale (per citare solo i maggiori periodi del vecchio libero pensiero), conosceremo uomini che mai espressero un dubbio sull'esistenza o sull'essenza di Dio, ma che nondimeno negavano già provvidenza, miracoli o immortalità dell'anima, spianando così la via all'affermarsi della radicale negazione, talché dell'essenza di Dio non avanzò veramente nulla, dopo che all'essenza erano state sottratte le rispettive proprietà.

[p.16]

In ogni caso, il compito più arduo e più importante dovrà essere il tentativo di immedesimarsi nel modo di vedere d'un tale vecchio libero pensatore che, per esempio, non ammetteva l'immortalità, o gli spiriti o le streghe, ma che a dispetto di ciò voleva essere considerato un credente. Certo, dovremo quasi sempre escludere dalla nostra rassegna i devoti eretici, i quali non condividevano ora l'una ora l'altra opinione dei teologi, e nondimeno restavano affezionati con tanto maggior fervore al Dio della rivelazione; e negli illuministi autentici, negli "spiriti forti", i quali contestavano tuttavia soltanto singole peculiarità di Dio, ma non la sua esistenza, dovremo esaminare assai attentamente se in questo loro oscillante atteggiamento (che spesso solo a noi appare oscillante) essi

furono influenzati più dalla forza dello spirito del tempo e della lingua, o più dalla fede inoculata loro dall'infanzia, o infine, di più ancora, dal reale pericolo incombente su di loro da un'aperta professione di ateismo.

Sarà necessario, pertanto, estendere il concetto di ateismo anche a molti tentativi ostili ai dogmi, richiamando l'attenzione in particolare su quegli scrittori che, sotto l'apparenza dell'eresia, avversarono la dottrina ortodossa concernente provvidenza, miracoli, immortalità, e simili vuoti cascami verbali. Il proposito è certamente quello di disegnare una storia della negazione di Dio; ma il Dio di cui qui si tratta, resta però sempre il Dio dell'Occidente cristiano, che attraverso i secoli non è in realtà rimasto sempre identico ed uno, che anzi non può che impallidire svanendo in un'ombra non appena lo si espropri delle sue attività e dei suoi requisiti.

Perciò, nella mia esposizione, avranno grande spazio il deismo e l'Illuminismo, sebbene i maggiori esponenti delle due scuole si sforzassero, tra timori e angosce, di non sconfessare il Dio d'una religione razionale. Una storia dell'ateismo sarebbe poi incompleta se non volesse trattare a fondo un **Voltaire**, avvocato difensore d'un dio avulso da ogni confessione. Tra le attività e le qualità di Dio, ce n'é poi una (attività o qualità? non saprei dirlo) che in Occidente, solo che si dica di credere nell'esistenza di Dio, ricorre costantemente nei detti e nei pensieri: il governo divino sul mondo, la cosiddetta Provvidenza.

[p.17]

Provvidenza — Talché fu annoverato pure fra gli atei — e a pieno titolo, dal punto di vista della cristiana concezione di Dio — chi metteva in dubbio o negava anche solo il reggimento del mondo da parte della divina provvidenza. Su siffatta questione, presso gli antichi, Epicurei e Stoici si scontravano aspramente; ma lo stesso **Epicuro** non rinnegava esplicitamente gli dèi, che pure erano ai suoi occhi inutili e superflui (la quinta ruota nel carro del mondo), mentre il "destino" degli Stoici fu certo cosa diversissima dalla Provvidenza concepita, poniamo, dal santo **Tommaso**. Quando i teologi teisti o deisti vedevano in Dio la causa prima nonché il creatore e reggente del mondo, riconoscendo tuttavia accanto ad esso la presenza delle leggi naturali, cioè delle cosiddette cause seconde, ecco che si impigliavano in insolubili contraddizioni, in massima misura poi i teologi luterani col loro *concursus*, una sorta di cooperazione tra creatore e creatura; la pia fede popolare, specialmente quella dei cattolici, non conosce tali contraddizioni, perché, ove la si volesse costringere a meditarci sopra, non avrebbe cognizione di cause seconde, ossia di inalterabili leggi naturali, al di fuori della causa prima.

Secondo questa fede ingenua, il mondo viene incessantemente governato, nelle massime come nelle minime dimensioni, dal mutevole o immutabile volere di Dio, senza riguardo alla causalità delle leggi di natura, in ogni istante, ad opera di innumerevoli miracoli; con che non si intendono i fenomeni prodigiosi — poeticamente così chiamati — della natura, bensì autentici miracoli nel senso ecclesiastico, manifestazioni immediate della prima causa. La provvidenza divina della fede popolare dell'Occidente — ma anche, si badi, dell'ebraismo e dell'Islam — non è la ferrea, ininterrotta catena dei nessi causali del

pensiero scientifico, ma un'infinita, sconnessa serie incoerente di miracoli. Chi nega, dunque, la Provvidenza, nega davvero i miracoli e, con essi, il Dio della comune credenza popolare. Quanto strettamente le due concezioni siano concresciute, si può desumere chiaramente dal fatto che il devoto è capace di personificare la provvidenza, dicendo e mettendo appunto "la Provvidenza" al posto stesso di Dio. Nel linguaggio poetico oggi si usa ancora "la pre-visione" (*Vor-sicht*).

"Previsione", ma anche prudenza, è naturalmente la primitiva (già nell'antico alto tedesco) dizione di "provvidenza (*Vorsehung*), la più moderna versione presa in prestito dal latino *providentia.* Il modello greco *kronoia* significava maggiormente "osservare in precedenza", nel linguaggio quotidiano equivalente ad umana saggezza. In una certa dimensione, anche l'osservar prima era riservato alla divinità; tuttavia anche la persona istruita, ricca di conoscenze — in particolar modo, s'intende, quella assistita dalla divinità — poteva così prevedere, pronosticare, prevenire cose di ogni specie (*propheta*). Ma in tedesco come in latino, sicuramente in modo interdipendente, va fatta distinzione fra *praevidentia* e *providentia*, ovverosia previdenza e provvidenza, tenendo distinti i due termini almeno fino ad un secolo fa. Nella lingua dell'uso, i prefissi prae- e pro-, con valore di prima e a vantaggio, vennero spesso confusi oppure mescolati insieme; come spesso, a dire il vero, nella filosofia d'un tempo, avveniva tra cause precedenti e cause finali. Sul che ci sarebbe da riflettere ancora. Orbene, nel concetto di di provvidenza — anche dopo che si smise di scrivere "Fürsehung" — venne mescolato il concetto di previdenza (Fürsorge).

[p.18]

L'esegeta **Budde** [Karl Budde, 1850-1935, biblista ed ebraista protestante, N.d.T.] dice dunque la verità quando afferma che tra i princìpi più strettamente connessi con l'ateismo il posto principale l'occuperebbe senz'altro la negazione della provvidenza divina. Dice infatti: " Come un ateista non riconosce la provvidenza, e quindi è uno che la rinnega, non è molto differente da un ateo; così, come minimo, costui cancella ogni fondamento della religione e delle pratiche divine." Anche nei confronti dello scettico **Bayle,** Budde ha pienamente ragione quando — negli articoli su Origene, sui Marcioniti, su Manichei e Pauliciani — interpreta le difficoltà ivi emerse nel senso che l'intenzione di Bayle era più quella di impugnare la provvidenza che di sostenere il manicheismo. Eppoi Bayle ha nuovamente ragione contro Spinoza, il quale invero impugnò tutti i miracoli e pertanto una prodigiosa provvidenza divina, anche più recisamente di altri prima di lui, respingendo quindi in modo assoluto la *providentia,* ma sembrò accettare tuttavia la *praevidentia* in alcuni passi che, purtroppo, non appaiono molto spinoziani; certo è, comunque, che la voce "Spinoza" redatta da Bayle, come vedremo in altri contesti, è una strana miscela di sorprendente superiorità e di altrettanto sorprendenti pregiudizi.

Gli scrittori ortodossi, che davano dell' ateo anche a chi negasse soltanto la provvidenza divina, ne avevano tuttavia ogni buon diritto: chi non vede le qualità essenziali d'una cosa, quella cosa non sa vederla, e la Provvidenza — con tutti i suoi annessi e connessi — fa parte delle qualità imprescindibili del Dio occidentale. Ripeto, inoltre, che gli scrittori

ortodossi marchiarono come atei anche coloro che non ammettevano i miracoli; avrò modo di mostrare presto come il concetto ecclesiale, come quello popolare, di provvidenza deve necessariamente seguire l'identica sorte della fede nei miracoli.

Ciò che i Greci intendevano per conservazione del mondo, che essi attribuivano anche agli dèi, ha comunque poco a che vedere con la provvidenza, che invece ha contato i capelli sulla testa di ogni persona. La più antica filosofia greca, volendo essere scienza della natura, si stupiva della regolarità dei corpi celesti, ipotizzando una ragione simile a quella umana, che avesse prodotto l'ordine delle stelle. Fino ad Aristotele, nel quale una specie di teleologia gioca ormai un ruolo, si estende ancora la prospettiva del primo motore — posto che esso abbia pensato a ciò come ad una prospettiva — , ma non al mondo sublunare; sennonché già da Socrate si era affacciata l'idea che i fenomeni naturali avessero un rapporto di utilità con l'uomo.

[p.19] È pur vero che gli Stoici si servirono assai volentieri dell'idea di *providentia;* anche con loro, però, il destino, ciò che è soltanto il loro fato (*eimarmene*), non ha nulla a che vedere con la cristiana Provvidenza. **Seneca** scrisse uno speciale trattato sulla *providentia*; dal quale evince con chiarezza che la sua providentia, il suo "fatum", si allinea molto bene con quello che gli irreligiosi chiamano oggi la ferrea catena della necessità: "*Causa pendet ex causa. Cuncta veniunt, non incidunt".* Come se la religione degli Stoici si lasciasse esprimere altrettanto bene in termini cristiani quanto in termini ateistici. Seneca vide assai giustamente che, per esempio, la successione delle stagioni non avviene per causa o a vantaggio dell'uomo; ma già **Lattanzio** introduceva nella filosofia stoica la meschina supponenza umana secondo cui l'uomo sarebbe il fine ultimo del creato.

Questa idea, resa ancor più grossolana dalla credenza che il dio locale avrebbe dato vita al piccolo popolo di Israele come fine della sua creazione, fu alla radice dell'antica dottrina giudaica. Non v'erano ancora conoscenze scientifiche della natura; Iddio reggeva il mondo secondo la sua volontà o i suoi umori, così come l'aveva appena posto in essere; fertilità e cattiva crescita, calamità naturali e fortune, vittorie e disfatte venivano direttamente da Dio, il quale doveva lavorare senza tregua, quale mago instancabile. Non v'era alcun nesso ordinato delle cose, ragion per cui un evento straordinario poteva magari essere visto come uno speciale portento. Una difficoltà sorse solo quando gli Ebrei avanzarono l'esigenza etica che il loro Dio dovesse ricompensare i giusti e castigare gli ingiusti; siffatta pretesa si contrapponeva al corso del mondo. Ecco che allora — già in alcuni libri del Vecchio Testamento — si affacciarono dubbi sulla giustizia e sulla bontà del Signore, dubbi pessimistici su ciò che i successivi cultori di teodicea intenderanno per provvidenza. Solo i Farisei, a quanto pare, vollero salvare la giustizia della divina provvidenza con l'accettazione di compensi e castighi ultraterreni.

Tramite l'immagine del padre, Gesù si raffigurò il suo Dio — ancora e sempre mago instancabile – come quello che riveste i fiori del campo, che influisce sulla morte di

ciascun passero, e che, di conseguenza, un giorno si farà vedere per edificare il suo regno sulla terra. Per il padre nel cielo nessuna cosa è impossibile; nessuna legge naturale si oppone all'esaudimento della preghiera. Dal che si sviluppò — subito all'epoca degli apostoli — la fiducia in una Provvidenza che, con inimmaginabile operosità, guida i passi quotidiani di ciascuno, e tanto più i passi importanti di personalità insigni. Paolo fa dipendere il suo itinerario dalla volontà di Dio, come molto più tardi i pietisti (Spener) ameranno considerare ogni fatterello della loro modesta vita come un effetto dell'onnipotente provvidenza.

[p.20] Solo lentamente vengono da Alessandria, penetrando nell'immaginario cristiano delle origini, nuove concezioni di filosofia naturale, apportando insicurezza nella fede nel mondo magico. Chi si era fatto traviare dall'ingenua provvidenza magica riconoscendo le leggi naturali o il fato, sembrò adesso voler negare le dottrine cristiane; certo, persino un padre della Chiesa (Girolamo) poteva trovare assurda la conseguenza che Dio si occupasse della nascita e della morte d'ogni insetto, ma, in linea generale, non si guardava tanto per il sottile; e, in assenza d'una definizione dogmatica, la fede nella provvidenza parve un ovvio presupposto della dottrina. Eppoi una visione ottimistica della storia (Agostino) faceva affidamento che Dio potesse e volesse indirizzare ogni cosa verso le sue buone mete: la storia del mondo divenne tribunale del mondo, giudizio universale. Con la sua stupefacente sofistica, il santo Tomaso collocò la provvidenza come un elemento del suo sistema. La Chiesa si guardò bene, però, dall'avviare una battaglia teologica su quel difficile concetto; anche nel suo catechismo, preferì lasciar stare ogni cosa com'era nell'innocua fede popolare, fintantoché la meccanicistica interpretazione del mondo della modernità la costrinse a fissare nel dogma anche la fede nella Provvidenza. Ciò avvenne dapprima in un sillabo di Pio IX e poi, con più rigore, nel Concilio Vaticano Primo. Solo da quel momento fu dannato chi non credeva che la provvidenza divina governasse il mondo, conoscendo in anticipo i moti futuri dell'umano libero arbitrio.

Di fronte a questo semplice e accorto atteggiamento di Roma, il tentennamento del protestantesimo fa una penosa impressione. **Lutero**, per la verità, restò dell'avviso che si dovesse considerare la fede nella provvidenza come una faccenda privata del cuore del cristiano, senza darne spiegazioni filosofiche; e così, all'incirca, la pensarono anche Zwingli e Calvino. Sennonché i successivi teologi protestanti vollero inglobare le questioni relative alla Provvidenza (libertà del volere, libero arbitrio, teodicea) in un unico sistema, ingolfandosi presto nei meandri d'una nuova scolastica. Erano, per l'appunto, dei teologi, e pertanto sul sapere e l'agire di Dio la sapevano più lunga assai di quanto ne possa mai sognare un fedele qualunque! Come costoro abbiano suddiviso l'attività psicologica di Dio (precognizione, proposito, esecuzione) e come la sua azione di governo, non c'è che dire, è l'insanabile brama di sezionare un capello: esiste, ad esempio, nel dominio della Provvidenza un bilancio ordinario e uno straordinario, il che ricorda in modo preoccupante la ripartizione del budget calcolato sovente a fini di depistaggio. Per fortuna della fede, il popolo non si curò granché di tali impertinenze; non si smosse dalla

sua pervadente fede in Dio, attenendosi alle parole del canto chiesastico "Wer nur den lieben Gott läßt walten" (Basta lasciar fare al buon dio).

[p.21] Specialmente i pietisti — come s'è detto — fecero del buon dio una governante buona per ogni cosa; talché, quando **Francke** ebbe successo con la fondazione del suo brefotrofio accreditando il fatto sotto uno speciale (bilancio) straordinario della provvidenza, in modo peraltro assai cristiano, la cosa fu contestata duramente dagli ortodossi, che con Dio non si sentivano affatto in tanta confidenza. E i razionalisti, che coi pietisti non erano poi in tanto cattivi rapporti, come solitamente si crede, fecero della credenza nella Provvidenza — sia pure di quella non troppo goffa — addirittura una componente della loro religione naturale. Non solo quel **Leibniz** utile e buono sotto tutte le bandiere, ma anche **Lessing** — coraggioso e intrepido in ogni causa di libertà — scorsero nella storia del mondo un'approssimazione alle mète di Dio; **Rousseau** sentì il destino come volere d'una provvidenza, e lo stesso **Voltaire** lasciò passare codesta idea, finché il terremoto di Lisbona lo incoraggiò a scrivere il suo inquietante ed irresistibile *Candide* contro l'incrollabile, ottimistica fede in un reggimento morale del mondo.

Nella misura in cui il protestantesimo evolveva in superiore critica biblica e la filosofia non metafisica si tramutava in critica della conoscenza, l'uno e l'altra avrebbero dovuto rinunciare a trattare il concetto di Provvidenza, che era in aperta antitesi con l'esperienza della vita, risultando, nel rapporto logico, ancora più contraddittorio. Sennonché il compito era ormai tracciato dalla Chiesa, e quindi anche dalle autorità statali, sicché teologi e filosofi s'impegnarono zelantemente (ovvero spudoratamente), nella sua soluzione. Teologia accademica e filosofia scolastica non stimarono al di sotto della propria dignità di rimestare daccapo le antiche, obsolete cavillosità, proponendosi di dimostrare sofisticamente, per mezzo di figure sillogistiche, ciò che per i devoti cristiani, da sempre, aveva significato sincero raccoglimento ed estasi fanciullesca.

Invece di descriverlo modestamente e di informare (in quanto trattasi di fenomeno psichico) su come il cristiano credente, raffigurandosi un'onnisciente e onnipresente Provvidenza, si sentisse realmente in questa valle di lacrime, di miseria e di peccato, sul modo in cui vivesse interiormente la sua nostalgia e riuscisse a oltrepassare le cose terrene, quei sofisti vollero dimostrare teoreticamente un dogma, che per loro non esisteva affatto, accanendosi nel fondere insieme necessità naturali, libero arbitrio e Provvidenza, e nel puntellare la teodicea contro ogni evidenza. Non vollero ammettere che per una scienza non possono esistere né teodicea né provvidenza, non per la storia e neppure per una teologia decentemente rispettosa della logica. In questa gara, anche la filosofia accademica cadde molto in basso, ad un livello infimo. Ciò che da noi hanno fatto rinomati professori di filosofia, in Francia **Boutroux (**anche Bergson potrebbe ancora mettersi su questa strada), parlando con apparente libertà sulla sintesi concettuale di legge naturale e Provvidenza, ebbene, tutto ciò diventerebbe riconoscibile in tutta la sua indegnità, solo che si volesse ritradurre quei pensieri — come meritano — nel latino scolastico del Medioevo, donde appunto erano stati prelevati.

[p.22]

Tra di loro, ecco **Schleiermacher**, frivolo officiante burocrate della "fede cristiana", quasi quasi anche più moderno, avendo definito la religione come un sentimento, come il sentimento della "dipendenza per eccellenza", lasciandosi così una porta aperta per poter spiegare, forse a quattr'occhi, come un fatto sarebbe — a causa della sua dipendenza da Dio — non indipendente dal contesto naturale, per dire, in buona sostanza, che lui non trova differenza alcuna tra Dio e Natura.

Miracoli — I devoti storiografi dell'ateismo hanno poi messo fra gli atei non solo i negatori della provvidenza, ma altresì i negatori dei miracoli; e anche stavolta non senza ragione; sennonché hanno catalogato l'apologia della fede nei miracoli sotto uno speciale capitolo, non accorgendosi che qualsiasi manifestazione della divina Provvidenza è di per sé un miracolo, e che quindi l'immaginare speciali interventi della Provvidenza non serve per chi è persuaso dell'esistenza dei miracoli; sicché, ogni qualvolta il solito negromante muove un dito, che lo faccia di suo o in virtù di scongiuri o preghiere, ecco, costui opera dei miracoli.

Perciò Gottfried **Keller** ha in un'occasione (nel romanzo *Enrico il verde***,** III, p.19) designato un miracolo come "caso teatrale" dell'aiuto di Dio, qual è generalmente immaginato. In realtà, non v'è alcuna differenza concettuale tra la quotidiana azione della provvidenza, che allevia la vita ad un pio uomo oppure ad un popolo credente da un lato, e i casi straordinari dall'altro, nei quali i morti vengono risvegliati e i cibi trasformati in fiori profumati. E, al pari della Provvidenza, anche l'evento miracoloso corrisponde totalmente alla prescientifica visione del mondo propria degli antichi ebrei e dei primi cristiani; perché con gli stessi mezzi, con cui il vecchio stregone ha posto in essere il mondo dal nulla, costui pure lo conserva e lo governa; le forze naturali sono leggi del suo arbitrio, sono forze portentose, magiche. La questione si riduce, quasi esclusivamente, ad una comoda consuetudine linguistica, ove si registrino i quotidiani doni di Dio nel conto del bilancio ordinario, le sue più rare e vistose manifestazioni di benevolenza sotto lo "straordinario" del budget divino.

[p.23]

Fenomeni prodigiosi, vale a dire contrari ad ogni esperienza e perciò stesso incredibili, si incontrano dappertutto nelle epoche prescientifiche, in Occidente come in Oriente, presso storiografi, naturalisti, teologi. Con maggior frequenza, ovviamente, in conformità alla loro natura, si incontrano nel campo delle religioni, in quanto gli dèi non sono nemmeno vincolati al corso della natura, studiata peraltro in modi abbastanza sommari. Le stesse guarigioni miracolose, che appartengono all'esperienza interiore, non furono affatto ignote ai culti misterici greci; e la superstizione popolare del mondo antico fu gremita di prodigi assolutamente sbalorditivi. Le favolose sorprese, di cui pullulano le leggende cristiane sui santi — in tali eccessi che non solo i modernisti ritengono necessaria un'epurazione del breviario tuttora in uso —, ci fanno tanta impressione solo per questa

ragione: le fonti relative a settori incolti dell'antichità filtrano soltanto delle gocce, laddove le fonti del non meno scientificamente incolto Medio Evo sgorgano copiose in sovrabbondanza.

Il miracolo, insomma, è il figlio prediletto dell'immaginifica devozione popolare. Orbene, ancora una volta, la Chiesa cattolica fu assai conseguente e veramente coraggiosa, permettendo al popolo di cibarsi appieno — carne ossa e pelliccia — di tali mostri fantastici. I capi spirituali della Chiesa non provarono alcun imbarazzo nel trovarne giustificazione, tanto più che il pensiero scientifico naturale gli era allora sconosciuto e, anche per questo, non si curavano del più o del meno. **Agostino** si trasse d'impaccio affermando sensatamente che un miracolo non avviene contro la natura, bensì contro la natura che noi conosciamo; se la cavò quindi — volendo prescindere tra le conoscenze naturali di allora e quelle di oggi — con l'apparente agnosticismo che, ai nostri giorni, mette insieme occultisti, spiritisti, teosofi, spingendoli a fondare nuove religioni. San **Tommaso**, grande sistematico, se la cavò invece con più scaltrita astuzia. Per lui, un miracolo è quello che proviene da Dio al di fuori delle cause a noi note, al di fuori delle consuetudini della Natura; nell'ambito delle leggi naturali prescritte da Dio, i miracoli sono suppergiù delle leggi eccezionali. Al che si aggiunsero alcune distinzioni della filosofia scolastica, ma, nella sostanza, la Chiesa cattolica è rimasta arroccata, fino ad oggi, su queste posizioni. Che rappresentano poi l'unico punto di vista possibile, se non si vuol far crollare del tutto la fede nei miracoli.

Miracoli e Riforma — La Riforma fu, ancora una volta, incoerente e scriteriata, invischiandosi di secolo in secolo vieppiù, e tanto più quanto più andava vergognandosi della scienza, in assurde, inaudite stravaganze. Avendo abbandonato la venerazione dei santi, non ebbe bisogno di trascinarsi appresso l'enorme massa dei miracoli ad essi collegati; inoltre, si conformò allo spirito dell'epoca, e lo stesso **Lutero** ammise che coi tempi nuovi non accadevano ormai più i grandi miracoli d'una volta; non giungeva alla sua consapevolezza il fatto che gli orrori di diavoli e streghe, in cui pure egli credeva, non erano per niente inferiori, nella loro mirabile fantasiosità, alle leggende dei santi. Tanto più saldamente, nei primi tempi, la Riforma si abbarbicò ai vecchi miracoli, affermati e garantiti dalla parola di Dio, oltreché al più vasto miracolo della stessa Rivelazione.

Nei punti essenziali, quindi, la Riforma era rimasta cattolica per principio. Ma quando la scolastica protestante non poté più reggersi, quando i teologi più istruiti e scaltri presero a fare compromessi con questa o quella scienza della natura, la lenta autodecomposizione del protestantesimo si appalesò con speciale evidenza nell'ipocrita [p.24] modo di trattare la fede nei miracoli. Ciò che oggi si sente dire in proposito dai mediocri — per non urtare né la chiesa né la scienza — non posso non definirlo, seppur scortesemente, uno sconcio. Si fa violenza alla parola miracolo; se ne parla con grande compunzione e spiritualità, come se non si trattasse proprio di credere se Mosè (per non parlare del Nuovo Testamen-

to) abbia o non abbia trasformato un bastone di legno in un serpente vivo, come si trattasse unicamente d'una interiore esperienza portentosa. Il vero miracolo sarebbe, dunque, il fatto psicologico della fede o della preghiera. Il concetto di miracolo viene stemperato in una metafora poetica. Ma il peggio deve ancora venire. Va da sè, intanto, che ai miracoli descritti nelle *Metamorfosi* di **Ovidio** una persona mediamente colta non è tenuto a prestar fede; al contrario, ha il dovere — anche se il dovere oggi viene attenuato — di credere ai miracoli che la parola di Dio associa alla fondazione della religione tuttora dominante.

In breve (anche se quei signori non lo dicono altrettanto apertamente): la nostra fede soltanto non è una superstizione, e tutto il reale è razionale. Una critica alla verità delle mirabili storie della Bibbia non viene respinta frontalmente; ma tale critica viene vanificata da quanto asseriscono quei signori: chi nega l'esistenza dei miracoli, adducendo ragioni del suo negare, ha affrontato il problema già con un pregiudizio. Che quei miracoli siano accaduti nei tempi antichi, e che oggi non si ripetano più, deporrebbe a maggior ragione per la verità dei miracoli. I signori teologi conoscono con estrema precisione l'intenzione di Dio: il quale ha dovuto andare incontro con dei miracoli ad un'età avida di miracoli, per educarla alla vera conoscenza di Dio; per l'appunto, Dio ha dovuto adattarsi (e qui costoro non notano affatto la blasfemia!) alla circostante situazione storica dell'umanità coeva… proprio come un contemporaneo professore di teologia alla realtà, che è sempre razionale.

(Questo adattamento della Provvidenza divina ai livelli culturali dell'umanità viene puntellato richiamandosi volentieri a **Lessing**, dimenticando però che Lessing, nella sua *Educazione del genere umano*, si valse semplicemente del testo dell'antica e della nuova alleanza per esemplificare e poter annunciare la terza età dello spirito). Ebbene, l'adattamento educativo di Dio alla giovinezza dell'umanità avrebbe potuto consistere anche nel fatto che i testimoni dei miracoli biblici tutte quelle cose se le immaginavano soltanto; non per questo la psicologica forza persuasiva degli avvenimenti creduti sarebbe stata necessariamente minore; ma allora si sarebbe anche dovuto annoverare il miracolo della Rivelazione tra le fantasticherie o gli autoinganni, ivi compresi alcuni prodigi della cristologia.

Ma è proprio questo che quei mediocri personaggi volevano tener fermo. E continuarono quindi imperterriti ad insegnare: le leggi naturali valgono nel nostro tempo, ma non sono state sempre valide. E ancora peggiori, ora più disonesti, ora più demenziali, sono i sofismi con cui costoro vogliono spiegare quei vecchi miracoli nei confronti della moderna concezione dell'ineluttabilità delle leggi naturali; non si sa se ridere o piangere quando tirano in ballo psicologia e gnoseologia per poi snocciolare, d'improvviso, come dal pulpito, qualche versetto biblico [p.25] come se fosse prova di qualcosa. Le leggi naturali non sono per loro (e io sarei l'ultimo a smentirlo) se non formule umane, e l'uomo usa queste leggi per i suoi fini. A questo punto, però, eccoti la capriola e il relativo asserto: ancora più libero dell'uomo, Dio si eleva al di sopra delle leggi naturali; essendo lui il legislatore, potrebbe abrogare nuovamente le sue leggi, ma soprattutto potrebbe applicare

le leggi, che lui capisce meglio di qualunque umano, per nuove e sbalorditive manifestazioni. Alla fine, la parola di Dio ridiventa una formula magica, un incantesimo, che a seconda delle circostanze produce mutamenti fisici o psichici.

Miracoli e scienza — Anche in riguardo ai miracoli, certi filosofi si sono adeguati al loro tempo, come si è visto fare lo stesso Dio, rapportandosi ai livelli culturali dell'umanità. In questa arrendevolezza, Rudolph **Lotze** [filosofo tedesco, 1817-1881, naturalista, N.d.T.] non si è spinto troppo oltre, non più di altri almeno; tuttavia, qui dovrebbe fungere da esempio ammonitore, proprio perché si avverte in lui lo sforzo di fare la pace con la Chiesa, senza arrivare peraltro a sottomettersi. Il suo "Mikrokosmos" gode di grande prestigio, però è soltanto un gradevole libro di lettura per un pubblico assai istruito eppure mediocre. In codesta sua opera fortunata (II p. 44 segg.)

Lotze affronta il concetto di miracolo in modo tale da contrapporlo nettamente all'unità indiscussa della natura, per cui non potrebbe, coerentemente, che rifiutarlo in toto. Dice anche, esplicitamente, che si comprenderebbe assai male la compensazione delle perturbazioni nel corso naturale "sia che la si consideri solo come un'ovvia conservazione dell'ordine nella continuità d'ogni meccanicismo, sia che si supponga in essa un ristabilimento di quest'ordine che Lotze presuppone dunque (ciò che per il sistema chiuso d'un organismo sicuramente è accettabile, ma per la natura nel suo complesso appare assai dubbio) come una forza curativa, terapeutica della natura, che interviene spontaneamente in senso migliorativo; egli costruisce per sé il manifestarsi di miracoli che dovrebbero rappresentare qualcosa di più che apparizioni semplicemente insolite, però anche qualcosa di meno che una totale rottura delle leggi naturali. Dice Lotze: "La forza mirabilmente operante, qualunque sia la sua natura , non si rivolge direttamente contro la legge, per sopprimere la sua validità, bensì, trasformando le interne condizioni delle cose mediante la forza della sua intima connessione con esse (?), cambia indirettamente la consueta affermazione della legge, la cui validità essa lascia sussistere facendone uso costante." Quella forza " qualunque sia la sua natura" agisce dunque indirettamente sulla natura interna, che è determinabile mediante il "senso del mondo". Se a siffatta costruzione corrisponda una realtà, e a quale forza si debba ascrivere la "giustificazione" dei miracoli, Lotze non si decide a risolvere. Qualcosa del genere la dice all'incirca anche un parroco, solo usando parole più semplici.

Lotze presuppone dunque (ciò che per il sistema chiuso d'un organismo sicuramente è accettabile, ma per la natura nel suo complesso appare assai dubbio) una forza curativa, terapeutica della natura, che interviene spontaneamente in senso migliorativo; egli costruisce per sé il manifestarsi di miracoli che dovrebbero rappresentare qualcosa di più che apparizioni semplicemente insolite, però anche qualcosa di meno che una totale rottura delle leggi naturali. Dice Lotze: "La forza mirabilmente operante, qualunque sia la sua natura, non si rivolge direttamente contro la legge, per sopprimere la sua validità, bensì, trasformando le interne condizioni delle cose mediante la forza della sua intima connessione con esse (?), cambia indirettamente la consueta affermazione della legge, la

cui validità essa lascia sussistere facendone uso costante." Quella forza " qualunque sia la sua natura" agisce dunque indirettamente sulla natura interna, che è determinabile mediante il "senso del mondo". Se a siffatta costruzione corrisponda una realtà, e a quale forza si debba ascrivere la "giustificazione" dei miracoli, Lotze non si decide a risolvere. Qualcosa del genere la dice suppergiù anche un parroco, solo con parole più semplici.

[p.26]

L'Illuminismo ha da sempre negato il proprio riconoscimento ai miracoli, perlopiù cercando di reinterpretarne i racconti in modo allegorico. Si capisce che **Leibniz** si schierasse dalla parte della fede nei miracoli, e ciò in un'epoca in cui Spinoza ne aveva ormai annientato criticamente il concetto. Solo il concetto, peraltro, con l'ausilio di un'astrazione concettuale. Eccola: Dio e Natura sono l'identica cosa, per cui accadimenti contro la natura sono accadimenti contro Dio; di conseguenza, il miracolo è impossibile. Tale dimostrazione bastava per i liberi pensatori, ma era troppo metafisica e troppo teologica, per poter reggere in un'epoca che non dava più credito alla metafisica e alla teologia. L'accetta alle radici della fede nei miracoli parve vibrarla solo il grande **Hume,** applicando ai racconti miracolosi il medesimo criterio che adottava per altre informazioni della storia. I miracoli, per Hume, sono improbabili a tal punto, che le testimonianze della loro autenticità devono esser necessariamente più forti delle testimonianze di avvenimenti più probabili o verosimili.

Ancora più in là di questo calcolo delle probabilità può condurci solamente un'ulteriore disamina critico-filologica degli assillanti concetti di "miracolo" e di "provvidenza".

Già con le figure sostantivate della fede (dèi, diavoli, angeli, stregoni) si ha una bella pretesa dei credenti, di esigere cioè, dai non credenti, la prova dell'inesistenza di siffatti personaggi; sennonché l'onere della prova incombe notoriamente alla parte che afferma, e questa ha riconosciuto tale dovere con infiniti tentativi di dimostrazione. Il miracolo non è una persona, non è che un avvenimento presunto, ma la prova dell'autenticità dovrebbe parimenti essere accollata alla parte asserente. A ciò si aggiunge, tuttavia, che non si può dare assolutamente, e oggettivamente, un fatto come miracolo in qualsivoglia mondo della realtà; solo soggettivamente l'uomo potrebbe adottare tale definizione, e precisamente in relazione ad un accadimento bene osservato e sul quale, ciò nonostante, egli si stupisce, restando appunto "stupefatto"[1].

[p.27]

[1] Per intanto: "miracolo" è ciò che contraddice all'aspettazione. Se riflettiamo però sul fatto che le cosiddette leggi di natura sono soltanto formule che compendiano la nostra fiducia nella regolarità, la nostra determinata attesa della conseguenza al seguito d'una causa, ecco risultarne l'uso linguistico: ciò che contraddice all'attesa contraddice le leggi di natura. Un miracolo in questo senso, un accadimento contrario alle leggi naturali, appare impossibile a colui per il quale le leggi di natura sono dogmi; appare invece non solo possibile, bensì anche quotidiano, e pertanto non più stupefacente a colui per il quale l'onnipotenza di Dio su tutte le leggi di natura è un dogma. Per noi, del tutto esenti da dogmi, non è che una parola vuota.

È nella corretta osservazione che la critica di Hume colpisce il segno; perché non v'è, in tutta la storia della religione e del mondo, un solo accadimento contro natura che sia testimoniato in maniera tanto ineccepibile, da costringere una persona immune da pregiudizi a dargli credito. Tuttavia, per quanto concerne il meravigliarsi, questo stato d'animo dell'osservatore è senza dubbio dipendente dall'immagine del mondo che gli è consueta in virtù della sua generale e personale conoscenza della natura; è dimostrabile che vi sono state epoche in cui proprio le migliori intelligenze si meravigliavano dei lampi, dell'avvampare del legno, del puntuale ricorrere delle stagioni, della nascita e della morte, degli strani rapporti del sistema numerico, attribuendo tutte queste cose all'influsso di forze trascendenti la natura. Tutti quei fenomeni rappresentarono dei miracoli fino a quando le loro cause naturali vennero più o meno riconosciute, e poterono quindi essere accampati contro la credenza nei miracoli.

Il miracolo è dunque — considerato storicamente — un concetto assai relativo, un autentico correlativo della conoscenza della natura. Si soleva chiamare "miracolo" tutto quanto non fosse intelligibile; e la dimensione del non intelligibile si fece sempre più piccola, prescindendo dal fatto che anche l'intelligibilità è, a sua volta, solo un concetto relativo del povero linguaggio umano. Oggettivamente, però, positivamente, il concetto di miracolo è inconcepibile, impossibile. Orbene, per la persona senzadio — per dirla di nuovo ma in diversa maniera — questi interventi d'un Dio che trascenderebbe l'ordine del mondo, cadono senz'altro da sé. Ma il credente deve dire a se stesso, oppure deve ammettere per noi questo: per Dio nulla è impossibile, e quindi è già un'eresia o un peccato solo parlare di miracoli, anzi stupirsi d'una qualsiasi cosa. La creazione del mondo dal nulla, l'apparizione d'un essere incorporeo a uomini in carne e ossa, i quali possono ricevere informazioni solo coi loro organi sensoriali, contraddicono alle regolarità sancite come leggi di natura molto più che, poniamo, le più sbalorditive guarigioni o metamorfosi; e tuttavia creazione e rivelazione sono tra i fatti più essenziali dell'ordinamento divino del mondo; è indifferente che Dio, in quanto autore di meraviglie, sia oggigiorno tuttora attivo o meno, dato che i cosiddetti miracoli fanno parte dell'ordinamento del suo mondo.

Non sono quindi i senzadio, ma i religiosi a doversi guardare dall'uso della parola miracolo; Dio non può fare miracoli, in quanto tutto quanto egli fa appartiene all'ordine del mondo; e dunque, chi parla di miracoli non sa niente di Dio. Con un briciolo di buonumore, potrei mostrare come questo disfacimento del concetto di miracolo coincide nella sostanza con la rispettiva dottrina del santo Tomaso; con la sola differenza che Tomaso credeva, ciò malgrado, a tutti, ma proprio a tutti i miracoli!

[p.28]

Quanto alla Provvidenza, l'inconcepibilità e l'impensabilità di tale concetto mi sembrano certo più facili da scorgere, ma più difficili da evidenziare; nondimeno, se questo concetto è pensabile per milioni e milioni di persone, sia pur prive di istruzione in massima parte, e anzi sembra perfino semplicissimo, il fatto non depone tanto contro la mia critica, quanto

piuttosto contro i modi di pensare o di parlare di quelle persone, direi quasi degli uomini in generale. Intanto, bisogna notare che la fede popolare — con tanto di approvazione della teologia, beninteso — ha attraversato, con la solita brama di realizzazione, le tre immagini del mondo[2] per fare di una qualità un'attività, e di un'attività una persona. In verità, la vecchia *providentia* rappresentava già, nella sua forma verbale, qualcosa di simile ad un'attività personificata; ma era ben lungi dall'antichità l'idea di raffigurarsi, sotto la conoscenza o la preconoscenza di Dio, un'attività spirituale, simile a quella che la psicologia umana rende necessaria; perché al sapere, e più ancora alla precognizione, è indispensabile un enorme rendimento di osservazione e di deduzione conclusiva.

Ma di un'attività del genere il devoto non ritiene affatto capace il suo dio. Per il devoto, sapere e pre-sapere sono una proprietà di Dio, la quale non è connessa con alcuna attività, dato che appartiene all'essenza o alla condizione di Dio il fatto di essere onnisciente. La sua persona ha questa peculiarità. E questa mi sembra essere la prima cosa inconcepibile nel concetto di Provvidenza. Noi ci immaginiamo Dio secondo la figura umana, laddove Dio non assomiglia a nessun uomo. Riconosceremmo meglio il carattere aggettivale della provvidenza di Dio impiegando la parola "faceto" nell'antiquata accezione (sveglio, intelligente), volendo pertanto definire Dio come "onnifaceto"; già, perchè, senza lavorar di cervello, lui sa tutto quanto accade nel passato, nel presente e nel futuro, e prevede tutto; incomprensibile è solo come sia in grado di prevedere, e, al tempo stesso, di cambiare un evento futuro. Ma certo; tutto ciò altro non è che il Fato antico, che pure prevede, ma non cambia nulla, essendo una divinità molto più logica; certo, le preghiere ad esso rivolte non avevano molto senso, visto che mai avrebbe potuto esaudirle.

Il bisogno d'una divinità che esaudisse e magari cambiasse il fatale destino portò certamente ad attribuire alla Provvidenza — che era pur sempre un attributo di Dio — un carattere di attività, per diversi aspetti (il passero, i capelli sulla testa), una multiforme operosità spinta fino alla perdita della dignità. Questo Dio, sia secondo la fede popolare sia secondo la teologia, si deve immischiare di tutto; è presente e attivo nell'infuriare della bufera e nelle decisive battaglie tra le nazioni, nella maturazione del grano come nel problema se le fette di pane, cadendo, toccano terra dal lato imburrato. È taumaturgo senza tregua e, insieme, presente in ogni luogo. Ora, prescindendo dalle cose inconcepibili, del tipo che cosa sia un miracolo e come una precognizione si possa conciliare con un cambiamento del Fato, tutta questa taumaturgia di Dio è rappresentata in guisa radicalmente antropomorfica; ma se Dio viene costruito fin dall'inizio in forme così simili a quelle umane, la sua pace, se non la sua beatitudine, non si lascia minimamente accordare con una tale indemoniata sobillazione magica.

[p.29]

Finalmente, fede popolare e teologia — forse incuranti di tali difficoltà — hanno fatto della Provvidenza un sostantivo, ovvero una persona. Il credente si affida alla provvidenza come ad una speciale, soccorrevole divinità. Tuttavia, siccome codesta provvidenza in

[2] cfr. il mio saggio "Le tre immagini del mondo".

una religione monoteistica non può essere al tempo stesso un dio peculiare, più umanitario e filantropico, quasi una sorta di antidiavolo, ecco che la Provvidenza viene a coincidere col buon Dio, creatore del cielo e della terra. E così si affaccia — quale ultima inconcepibilità — la primordiale domanda a cui sempre vanamente si è tentato di rispondere in numerose teodicee: come ha potuto un Dio fornito di tante esclusive qualità produrre una siffatta abboracciatura? come ha potuto creare un mondo in cui, da un lato, la ferrea catena della necessità rende possibile una provvidenza, ossia una prescienza, e, d'altro lato, senza interventi ininterrotti della provvidenza, ossia d'una stupefacente assistenza, orrori e miserie della vita sarebbero insopportabili? Ecco, solo i teologi, a questo punto, sono capaci di trarsi d'impaccio.

Miracolo e psiche — Alquanto diversamente si pone il problema sul piano linguistico, esplorando cioè il concetto di miracolo non più unilateralmente secondo la logica, bensì mediante un approccio psicologico. Lo struggente desiderio del meraviglioso è troppo profondamente abbarbicato nella povera natura umana, perché la credenza nei miracoli non dovesse allignare presso tutti i popoli. Tuttavia, tra il miracolo della religione cristiana e il meraviglioso nell'immaginario di altre comunità v'è la sostanziale differenza che la dottrina cristiana impone di credere ai miracoli contrariamente alla ragione, mentre altrove lo stupefacente o meraviglioso non viene a scontrarsi con la normale coscienza popolare. Si ponga attenzione alla trasformazione semantica del termine e dei suoi sostituti.

In latino, *portentum* (da *portendere,* cioè annunciare) significava veramente soltanto l'auspicio, il presagio strabiliante, come infatti nell'antichità la credenza nella possibilità delle profezie costituiva parte integrante, con poche eccezioni, della situazione psichica di tutte le persone; senonché *portentum* decadde rapidamente, degradandosi nelle accezioni di invenzione, aborto, mostro, feccia. Nelle lingue moderne è pervenuto invece l'altro termine *miraculum,* per via diretta oppure mediante prestiti; *miraculum* (da *mirari* = meravigliarsi), perfino presso scrittori ecclesiastici, sta per lo stupirsi sostantivato, nonché per l'oggetto dello stupore; le celebri "sette meraviglie" — che furono incantevoli opere create dall'uomo — sono passate nel comune linguaggio delle nostre scuole. Il calco tedesco è assai istruttivo. *"Sich wundern"*, cioè stupirsi, meravigliarsi, corrisponde in pieno al latino *mirari;* anche *"Wunder"* designa (ancora oggi dovunque nell'alemanno) la condizione di stupore. *"Wunderhalber"* = "per amor di stranezza" si avvicina al significato di "eccezionalmente" (Paul). La locuzione "mi prende meraviglia" non significa altro che "di ciò mi afferra meraviglia".

[p.30] Orbene, oggetti e avvenimenti, su cui l'uomo si stupisce o si meraviglia a causa della loro rarità o singolarità, sono sempre esistiti, pur non essendo più in apparenza — in questa nostra epoca di scolarizzazione generalizzata — così numerosi come in passato. Oggetti e cambiamenti, di cui ci si meraviglia nel senso più autentico, tanto da dover

ammettere l'incomprensibilità delle loro cause ultime, sono per converso aumentati, segnatamente agli occhi delle persone assai colte, dacché la critica della conoscenza ci ha insegnato a non accontentarci del razionalismo, a non scambiare descrizione con spiegazione. In ultima analisi, proprio la scienza s'imbatte per ogni dove nella meraviglia della dura inintelligibilità.

In contrapposizione a ciò, la meraviglia della teologia cristiana è comprensibile ad ogni bambino. Basta accennare alle cause sovrannaturali, basta dire la volontà di Dio o del Diavolo, per avere — oltre alle meraviglie naturali che abbiamo tutt'intorno a noi — un secondo mondo pullulante di miracoli che ci vengono solo narrati. La cosa certa è che questi prodigi di dèi e di demoni vengono tramandati solo da età remote; ciò che all'occasione oggi ancora si racconta, d'altronde, non viene creduto più di tanto. Certo è, inoltre, che quella specie di miracoli è pressoché cessata con l'avanzare della critica storica e con la crescita dell'esperienza scientifico-naturale. Certo è, infine, che la fede nei primi miracoli cristiani (guarigione di malati, risveglio dei morti, esorcismo di diavoli) ha contribuito al consolidamento della nuova religione e alla propaganda tra i creduli pagani. La stessa Chiesa sembra essere incline a circoscrivere la comparsa dei miracoli all'epoca della loro storica utilità, dal momento che non disconosce più il calo di quel magico dono dopo la vittoria del Cristianesimo. (I teologi, specie quelli protestanti, attribuiscono questo esaurimento dell' energia miracolista all'ultimo miracolo, che fruttò la conversione di Costantino; altri storici della Chiesa pensano invece alla scomparsa degli apostoli, oppure alla disfatta dell'eresia ariana).

Da me, nessuno si aspetterà ch'io prenda posizione su quesiti squisitamente teologici, del tipo se si siano verificati davvero tali prodigi sovrannaturali, se Mosè abbia compiuto i suoi miracoli con l'aiuto di Dio, o il sacerdote egizio i suoi con l'assistenza del Diavolo. Per me, il miracolo che trascende la natura non è che una parola, la cui presenza nel linguaggio comune non prova affatto che alla parola corrisponda effettivamente qualcosa nella cosiddetta realtà. A me compete di esprimermi soltanto sulla storia psicologica del concetto (ossia della parola), sul bisogno del meraviglioso, come si constata nei concetti Dio e Diavolo; e, inoltre, riguardo al concetto di miracolo, di mostrare come, dal versante scettico, esso venne lentamente superato, finendo per estinguersi nell'età del deismo.

[p.31] Non si può negare che il Medioevo cattolico fosse estremamente, morbosamente avido di miracoli, non già a causa del cattolicesimo, ma in quanto era, appunto, il Medioevo. Lo dice con finezza **William Lecky**: la richiesta di miracoli fu illimitata, talmente smisurata che l'offerta corrispose necessariamente alla domanda. Per parte mia, rinuncio al facile successo di presentare, desumendole dalle leggende su oltre 25.000 santi — le cui agiografie si formarono quasi tutte in età medievale —, edificanti sillogi, che potrebbero suscitare nel lettore un'ilarità troppo compiaciuta.

La chiesa protestante non fu affatto conseguente, appoggiando la peggiore e più pericolosa superstizione, allorché insegnò la dismissione dei miracoli divini, dicendo di non

credere alle leggende dei santi (peraltro, e spesse volte, assai moraleggianti) proprio a causa dei loro invadenti miracoli, ma accreditando per contro prodigi demoniaci e leggende stregonesche (quasi sempre assai immorali). Questa incoerenza è tanto più sorprendente in quanto, nei fondatori del protestantesimo, erano tenuti in grande considerazione, oltre alle Scritture sacre, anche i padri della Chiesa ossessionati e gravidi di miracoli. Senza contare che i fondatori del protestantesimo erano già così progrediti nella critica, e ormai istruiti nella scienza della natura, da non ammettere più i miracoli contemporanei (con l'eccezione, pur sempre, degli incantesimi delle streghe), generando così nei pensatori e negli storici protestanti quello stato d'animo che, alla fine, affondò nell'infamia anche la fede nei miracoli antichi.

John Locke — Il più efficace confutatore della credenza psicologica nei miracoli fu John Locke, che fu per l'appunto anche il padre filosofico del deismo, il pensatore dal quale mutuarono le loro armi migliori tutti i difensori della religione detta razionale. Per l'Inghilterra, ciò è tanto più rimarchevole quando si pensi che il grande Newton — il contemporaneo più giovane di Locke — tentava ancora, da bravo cristiano, di tener salda la fede nei miracoli dei primi secoli. Ancora più significativo è però il ragionamento che condusse il rinnovatore della nostra psicologia a criticare anche la verità degli antichi prodigi.

[p.32]

Ebbene, i teologi, per giustificare le persecuzioni scatenate per amor di fede, avevano escogitato questa odiosa affermazione: nei secoli prima di Costantino, Dio aveva determinato la punizione e l'annientamento dei non credenti per mezzo di miracoli; in conseguenza di ciò, il Cristianesimo era diventato religione di Stato, i miracoli erano venuti meno in quanto superflui, cosicché fatti quali inquisizione, persecuzioni di eretici, e ogni altra intolleranza, erano da addebitarsi come retaggio allo Stato cristiano. Fu, dunque, contro questa abietta teoria che Locke (per dire il vero, sulle orme di Bayle) doveva scendere in lizza, quando compose la sua lettera "*On toleration*" che tanta influenza avrebbe esercitato fino ai nostri giorni. È pazzesco, ma le cose stanno così: uno spirito libero come Locke fu costretto a porsi su una prospettiva teologica, cancellando gli antichi miracoli dal piano della Provvidenza, per poter confutare sul piano logico e psicologico la concezione che le sanguinose persecuzioni e guerre religiose fossero nei disegni della provvidenza.

Intanto, mentre la filosofia di Locke dava i frutti migliori nell'Europa continentale, costituendo in Francia il passaggio al liberalismo politico, al sensualismo psicologico e all'indifferentismo religioso, e influenzando fortemente in Germania il sempre geloso Leibniz, in Inghilterra i partiti politici e religiosi si fusero, confondendosi a tal punto che — guardacaso, proprio nella patria di Locke — l'effetto sulla pubblica opinione ne risultò sulle prime infiacchito e distorto. Certo, Locke non era stato molto fedele a se stesso, quando aveva difeso la tolleranza con ragioni teologiche; così i teologi ebbero il sopravvento, e poterono servirsi all'occasione di argomenti lockiani contro i continuatori stessi di Locke, contro i predicatori d'una religione razionale o contro i deisti. Lo vedremo

meglio più avanti. Solo in un punto si trovarono vicini i liberi pensatori e alcuni teologi radicali, e precisamente nel fatto che, più generalmente, si cominciò a mettere in dubbio anche i miracoli dei primi secoli cristiani e, con essi, la credibilità dei padri della Chiesa. Ma ben presto tornarono a separarsi. Il cammino dei liberi pensatori proseguì per sfociare nel deismo acristiano, dietro al quale, per molti, si nascose un circospetto ateismo; l'altra strada portò ad una ligia osservanza — sedicente evangelica, ma in realtà priva di tradizioni — dell'irrigidito dettato biblico. Noi seguiremo, ora, solo il conseguente ragionamento negativo dei liberi pensatori.

Middleton — Conyers Middleton (morto nel 1750) aveva combattuto già nel 1729 il cattolicesimo — a differenza di altri inglesi — non tanto come falsificazione del cristianesimo, ma considerandolo piuttosto, con valida percezione storica, come una ricezione del paganesimo; e si dette con grande dottrina ed impegno ad indagare la cosiddetta "storia sacra" altrettanto criticamente quanto la storia profana. Nel 1748 apparve finalmente la sua opera fondamentale: *Free inquiry into the miraculous powers.* Questo teologo, conseguentemente deista, ebbe il coraggio puro e semplice di scuotere in essa la fede nella veridicità dei padri della Chiesa, tutti smaniosi di [p.33] miracoli. In una duplice direzione andò anche più oltre. Sul terreno dell'epoca razionalista, che considerava sempre più duramente ogni religione e ogni superstizione come l'opera intenzionale di imbroglioni matricolati, egli accusò i padri della Chiesa di sistematica e consapevole contraffazione storica, facendo intravedere, già allora, che tali manipolazioni andavano ricondotte ad epoche ancora precedenti. (Negli scritti postumi di Conyers Middleton si trova già il sospetto che gli evangelisti non fossero né ispirati né abbastanza rispettosi della verità.). L'opera suscitò enorme scalpore. Naturalmente, l'università di Oxford si schierò contro l'eretico, come del resto in Francia la Sorbona — che già aveva difeso Aristotele contro Cartesio — si mise stavolta alla testa dei cartesiani per contrastare gli allievi di Locke.

Liberi pensatori inglesi — Sempre in Inghilterra, uomini anche più celebri di Middleton avanzarono nella direzione da lui segnata. L'irreligioso **Gibbon** sembra aver scritto la sua grande *Storia della decadenza dell'Impero romano* con lo scopo precipuo di distruggere le leggende fiorite sui primi secoli; non perde occasione, infatti, per far vacillare la credibilità dei padri della Chiesa, trattando con gentile sarcasmo i miracoli dei santi del IV secolo e soffermandosi con sottile ironia sulle portentose storie dell'età apostolica e quindi sulle motivazioni del cristianesimo; in Inghilterra, la sua opera si legge tuttora con fervore, ma può essere apprezzata anche da noi, per quanto possa essere da allora migliorata in certi singoli passaggi dalla ricerca sui dettagli.

Molto più a fondo, seppur ugualmente nella direzione di Middleton, penetrò nel problema lo scettico **Hume**, erede supremo dello spirito lockiano.

I teologi inglesi, smantellando la fede nell'amore di verità e alla fin fine anche nella moralità dei padri della Chiesa, avevano in tal modo dimostrato, con maggior o minore consapevolezza, la loro ostilità verso il cattolicesimo; certo, perfino il sottile Agostino, con

tutta la sua autorevolezza, aveva testimoniato e avallato tanti miracoli a lui contemporanei, che davvero sembrò non restare che questo dilemma: o le dottrine della Chiesa cattolica sono vere, o lo stesso sant'Agostino era un falsario. In tutt'altro modo si sviluppò invece la logica dei liberi pensatori nei confronti dei miracoli. In fondo, non era un miracolo anche la creazione del mondo? E perfino ogni rivelazione, che pur doveva essere certificata dai prodigi del messaggero di Dio, non era essa stessa un miracolo di per sé? Non dovevano importare più di tanto i piccoli prodigi dei martiri e dei santi, qualora si credesse nei grandi miracoli della creazione e della rivelazione. Rispetto ai miracoli, non si era ancora così spavaldamente liberi come ai nostri giorni, in cui **Anzengruber** (nel suo "Verme del rimorso") può far chiedere al suo pio contadino, nella sua miseria, e in tutta semplicità, se nella Bibbia non potesse esserci "scritta qualche stupidaggine"; ciò nondimeno, si era passati ormai dal dubbio sull'amor di verità dei padri della Chiesa al dubbio sulla credibilità della Bibbia.

[p.34] Aveva inizio una nuova, spregiudicata critica biblica; dopo l'esegesi critica filologica di **Spinoza**, subentrava la critica razionalistica del Settecento, destinata a concludersi con la severa critica storica di **David Strauß** e dei suoi compagni. Dalla nuova fede venne espunto il miracolo della rivelazione e, da ultimo, quello della creazione. Il protestantesimo critico aveva sepolto il concetto di miracolo e, con esso — di frequente senza volerlo — lo stesso concetto di Dio. In realtà, la Chiesa cattolica non ha torto (sebbene io non condivida ovviamente i suoi giudizi di valore) quando afferma che la fondazione del protestantesimo, con la sua critica biblica e col suo rifiuto dei santi, ha spianato la strada all'ateismo. Con altrettanta ragione, la Chiesa cattolica teme conseguenze analoghe dalla comparsa dei modernisti contemporanei; non è certo un puro caso che i migliori inglesi, i quali furono dapprima tractariani (seguaci di **Puseys**) e divennero poi cattolici, siano alla fine approdati al modernismo.

Tuttavia anche i moderati, i quali vogliono rinunciare a tutti i miracoli, ma non al Dio dei deisti, e perfino gli asociali, che s'abbarbicano ad un cristianesimo purchessia quasi solo individualistico, si distinguono dagli autentici cristiani dell'era cristiana per il fatto che i loro pensieri non sono più improntati in senso teologico. Il miracolo era un'esigenza psichica, profondamente popolare, dell'era teologica; questa è tramontata, e il miracolo è divenuto un'antiquata, vuota parola della lingua dell'uso.

La vuotezza della parola non ci esime tuttavia dal dovere di studiare la sua storia. Noi siamo diventati così intrisi di psicologismo, così spregiudicatamente critici del linguaggio, che vorremmo comprendere la fede in Dio e la fede nei miracoli, di più e meglio, anche dopo aver perso l'una e l'altra. In ultima analisi, vorremmo ancora mettere in chiaro come l'antico concetto di Dio fosse assai strettamente intrecciato con l'idea di miracolo, e che il Dio deista o panteista — in breve, il dio immanente, esente da miracoli — non è più il Dio in apparenza così trascendente, in verità completamente personale, e pertanto robusto, propriamente materiale Iddio della vivente fede cristiana.

[p.35]

Quando i deisti inglesi del Settecento (e, dopo di loro, il **Reimarus** di Lessing) si trovarono di fronte al dilemma se interpretare allegoricamente i miracoli dell'Antico Testamento, e ormai anche del Nuovo, oppure di dichiararli senz'altro un volgare imbroglio, non era ancora coniata l'espressione creata da Lessing di "truffatori truffati", che faceva pensare ad un'inconscia impostura, né si era trovata ancora una spiegazione psicologica dei processi religiosi. Ecco il punto in cui noi moderni — con tutta la nostra irreligiosità — siamo diventati più indulgenti verso la religione di quanto non fossero i più radicali deisti inglesi e i loro successori francesi e tedeschi. Non cè da dubitare minimamente che i più rappresentativi cristiani della nascente Chiesa non credessero solo nei prodigi della diretta intromissione divina (la creazione, la fermata del sole), ma che attribuissero anche a se medesimi mirabolanti poteri contro il demonio, contro le malattie, e così via. Nessun dubbio, inoltre, che molti politeisti fossero altrettanto creduli e smaniosi di portenti, entrando perciò nella consociazione dei cristiani, tanto assetata e prolifica di miracoli. Come s'è detto, nella storiografia teologica si polemizza aspramente su quando questa produzione sia scemata o abbia cessato nella Chiesa cattolica; il fatto che non accadano più miracoli è generalmente ammesso, purché si voglia prescindere dalle nuove santificazioni dozzinali della Chiesa cattolica. Questi più recenti prodigi (Lourdes, eccetera), accanto ai miracoli naturali del presente, segnato dai successi delle scienze naturali, possono fare ancora impressione solo sugli infimi strati del popolo: il resto del mondo grida all'impostura, o tira dritto per la sua strada con un alzata di spalle.

Solo un' esigua minoranza dei ceti superiori ritiene di sapere che le cosiddette meraviglie naturali della nostra fisica, della chimica e della tecnica, siano invero tanto reali quanto erano irreali quelle sovrannaturali, ma che il trasferimento della definizione di "miracolo" a queste "intelligenti" macchine non sia affatto ingiustificato; insomma, si crede che vi sia un'analogia concettuale tra i miracoli di Dio e i miracoli della tecnica. È ciò di cui vorrei acquistare consapevolezza, per me e per gli altri, con maggior chiarezza di quella che — per quanto ne so — fino ad oggi si sia tentato.

D.F. Strauß — Per i teologi cattolici e protestanti, David Friedrich Strauß è il Satana in carne ed ossa, perché ha fatto della critica biblica una severa disciplina scientifica, dissolvendo la vita di Gesù (più di 80 anni orsono) in un mito. Il mutamento dei tempi vi si percepisce chiaramente: nei primi secoli cristiani la nuova religione apparve particolarmente credibile proprio perché col suo fondatore, e per tramite suo, erano avvenuti dei miracoli. Nel corso di due secoli, a partire dai liberi pensatori inglesi fino a Strauß, tutti quei fatti apparvero incredibili proprio perché ad essi erano collegati dei miracoli. E in testa alla schiera, come il peggior nemico, vi fu lui, Strauß, dato che la sua critica era stata la più radicale. Si ignorò, tuttavia, o si volle ignorare, che Strauß aveva fatto comunque l'ultimo tentativo per salvare psicologicamente il cristiano sentimento religioso. Per i liberi pensatori del Settecento, tutti i fondatori di religioni erano stati convinti impostori: imbroglioni [p.36] comuni, magari di grande levatura morale, ma pur sempre imbroglioni.

A questa antistorica diceria pose termine – vent'anni dopo la comparsa dello storicismo — lo storico David F. Strauß, introducendo appunto il concetto del mito, e facendo valere, anche nella religione, l'inconscio processo di formazione invece della consapevole invenzione; ciò che Ottfried **Müller** aveva riconosciuto per la mitologia greca, ciò che già era stato prudentemente applicato alla mitologia del Vecchio Testamento, ora Strauß eseguì con coerenza e libero ardimento per la mitologia del Nuovo Testamento. Di vero ateismo, certo, non si parla ancora. Il giovane Strauß della *"Vita di Gesù"* è tuttora sulla scia di Hegel; il suo sguardo, ancora credente, è rivolto all'Assoluto, e l'assoluto è per lui ancora qualcosa come il dio panteistico, grazie al quale l'illuminismo tedesco — negli anni trenta del XIX secolo — si differenzia dall'illuminismo francese del secolo precedente. Là regnava ovunque la derisione; qui, per contro, un'intima, estrema meditazione sull'insegnamento salvifico dei cristiani.

Solo successivamente, una generazione più tardi, lo stesso Strauß — divenuto ormai ateo — contrapponeva alla vecchia fede il suo nuovo credo meccanicista; non siamo più cristiani, o per meglio dire, non abbiamo più nessuna religione. Quella sua critica "*Vita di Gesù*" (ove si prescinda dagli ambienti teologici) era stata accolta con entusiasmo; ma l'opera matura e conclusiva fu poi accantonata con sufficienza da teologi e filosofi, e l'insigne autore morì nell'amarezza. I tedeschi colti, che oggi corrono dietro ai monisti collocando la necessità di natura al posto del buon dio, 40 anni prima s'erano sentiti turbati dal credo molto più finemente motivato del vecchio iniziatore; certo, Strauß aveva compreso e utilizzato perfettamente il suo Spinoza e il suo Kant, mentre i monisti mutuano dai grandi maestri solo alcune incomprese citazioni, tanto per far bella figura. Noi speriamo davvero di essere un gradino più in alto (nella critica del linguaggio) di Strauß, ma non per questo vorremmo azzardarci di guardarlo altezzosamente, dall'alto in basso. Tutt'al più, evidenziamo come un punto d'osservazione più alto consenta una più vasta panoramica.

Di Strauß si potrebbe dire che ha sì spiegato la natura mitica dei miracoli contro natura, ma che si è pure fermato — quasi adorante — di fronte ai prodigi della natura e delle scienze naturali. Anche in lui la necessaria catena della causalità prende il posto d'un Dio che fa miracoli. E se fosse possibile organizzare, tra i tedeschi istruiti, una sincera votazione su quanto oggi si crede veramente in Germania, questo consenso nei riguardi d'una necessità ineluttabile del mondo naturale, scevra da influssi incorporei, risulterebbe essere indubbiamente il fondamento dell'attuale visione del mondo.

[p.37]

Anche noi — e qui devo dire che, per tale professione, stento ad usare il pronome personale al singolare, come stentò pure Strauß — non sappiamo più che farcene di quel Buon Dio, immenso, gagliardo, materiale, capace di spezzare con un portento il necessario corso della natura. Non se ne può fare niente, per davvero. Per noi, d'altronde, certi concetti, senza i quali non possiamo immaginarci la catena della causalità, si sono suppergiù

svuotati tanto quanto i concetti di Dio e di miracolo. Non ci accapigliamo più, infatti, sui *modi* della sostanza secondo Spinoza, così come non litighiamo più sugli attributi di Dio. Non crediamo più di aver spiegato il nesso causale del corso naturale col fatto che, secondo la nostra esperienza, si presentano delle uniformità nei fenomeni per cui noi usiamo per esse la biblica espressione di "leggi". Abbiamo imparato come pensiamo sempre, magari segretamente, a codeste leggi, severe e ineluttabili, ogni qualvolta discutiamo della ferrea catena della necessità o della causalità.

Eppure l'immagine della catena è falsa quanto quella della legge. Ripercorrendo gli anelli della catena, a partire dal fenomeno che appunto conosciamo, su su fino alla sua origine, vediamo che l'ultimo anello è ogni volta qualche cosa di arioso — la parola legge, appunto — posto che non sia un anello d'aria ad unire ogni volta due anelli reali della catena. È con un certo spavento che dovremo dire a noi stessi che anche la causalità rappresenta altrettanto — su un campo totalmente diverso, cioè su quello dell'operare umano — una catena con uno, oppure con molti anelli fatti d'aria. Noi non possiamo agire diversamente; noi pure dobbiamo credere nella necessità, nella motivazione necessaria di tutte le azioni umane. Il nostro spirito, la nostra volontà vengono determinate al pari di tutto quanto è corporeo. Solo che spirito e volontà son divenuti anelli d'aria, cioè vuoti suoni verbali, come i concetti Dio e Miracolo.

Ebbene, in ciò siamo diventati più pazienti, più indulgenti di quanto fossero i liberi pensatori del Settecento, o gli stessi monisti: nel fatto, cioè, che pur essendo persuasi del disvalore di tutte le parole, noi non proviamo alcun odio autentico, nemmeno verso la parola Dio. Dopo aver in certo modo rapportato il pericoloso concetto di miracolo, attraverso i mutamenti semantici, ai miracoli della natura e della tecnica, facendolo in questo modo risalire — "cosa di cui ci si meraviglia" — alla sua propria origine, si può senz'altro ricollegare, mediante il mutamento semantico, l'ancor più pericoloso concetto di Dio a tutto quanto — in ordine alla spiegazione del mondo — ancora non si conosce, ma che si vorrebbe tanto conoscere.

[p.38]

V. IMMORTALITÀ

Atei furono chiamati, specialmente nel Seicento e nel Settecento, anche quegli scrittori che negavano l'immortalità dell'anima; ancor peggio si sarebbero dovute denominare le persone che non credevano negli spiriti, dato che l'anima rientra sotto il più generale concetto di spirito. Ma, in verità, i teologi non andavano tanto per il sottile, separando le due eresie e parlando degli avversari dell'immortalità con assai maggior rancore che degli scettici, i quali mettevano in dubbio l'esistenza degli spiriti buoni e maligni. Il caso non coincide invero con quello della mancanza di fede, che non vuole saperne di provvidenza e di miracoli. Questi due fenomeni appartengono tuttavia all'essenza del Dio occidentale. L'abbinamento tra la negazione dell'immortalità e la negazione di Dio fu istituito solo per

il fatto che la visione meccanicistica del mondo — che dopo la rinascita dell'antica filosofia della natura conquistò lentamente la Nuova Scienza — analizzò di pari passo il concetto di Dio e delle sue qualità, insieme col concetto dell'anima e delle sue caratteristiche.

Ben poco aveva a che fare con l'idealismo, come con la fede in Dio, la cosiddetta immortalità dell'anima; l'idealismo doveva, bene o male, difendersi soprattutto dal sopravvento del materialismo meccanicistico; per esso, era stato un equivoco voler ancorare lo spirito oggettivo, non effimero, all'ipotesi dell'anima umana. Sennonché, per caparbia antitesi alle posizioni insopportabili del materialismo, la filosofia idealistica arrivò al punto — benché non intendesse ammiccare alla Chiesa — di voler dimostrare tutto ciò che il materialismo respingeva. Avvenne così che, fino alla metà del XIX secolo, i più indifendibili concetti della teologia dominassero la fraseologia delle scuole filosofiche: Dio, libertà e immortalità. Su quel terreno, la scuola kantiana ha molto peccato.

Che la fede in un'anima immortale non appartenga necessariamente al monoteismo, è dimostrato dalla religione giudaica. Originariamente, gli ebrei non ebbero alcun obbligo di credere al "ferro ligneo" d'una vita dopo la morte. Di massima, non ebbero molti dogmi, e nessuno di questi dogmi verteva sulla questione se l'anima umana fosse mortale o no. Laggiù, tra gli Ebrei dei primordi, come del resto altrove in Occidente, v'era un animismo largamente diffuso, nonché l'immagine di un regno delle ombre[3] (Scheol), ma ciò che era stato promesso ai patriarchi per la loro pietà, e ciò che, come minaccia o ricompensa, doveva sostenere i numerosi comandamenti di Mosè, era di natura assai terrena e non presupponeva una vita dopo la morte. È noto che ai tempi di Gesù Cristo il forte partito conservatore dei Sadducei si richiamava a codesta concezione veterogiudaica, e che solo i Sadducei parlavano d'una vita ultraterrena; nel che rimase incerto se si dovesse pensare ad un'immortalità dell'anima, o soltanto ad un ravvivamento mediante la risurrezione, e se questa risurrezione toccasse a tutti, o soltanto ai giusti. È noto, inoltre, o potrebbe comunque esserlo, che Gesù — peraltro avversario della bigotteria farisaica — fece propria la fede nella resurrezione, approfondendola in senso mistico, ma che d'altronde non fece neppure il tentativo di far chiarezza su tutte le questioni suscitate dal concetto di immortalità.

Solo la teologia chiesastica volle arrogarsi di fissare nei dogmi la fede nell'immortalità dell'anima, nonché di dimostrare con la sua affilata Scolastica inaudite formulazioni. Nella sostanza, l'intera filosofia scolastica non andò al di là di quella produzione verbosa e

[3] Le rappresentazioni relative allo stato delle anime o delle ombre nella Scheol (nome ebraico dell'oltremondo, etimologicamente signicante forse un "vuoto") sono del tutto imprecise; gli Ebrei non avevano la fantasia creatrice dei Greci, sicché si limtavano a credere che i defunti non avessero più, nella Scheol, la capacità di sentire e volere che contraddistingue il vivente, ma solamente oscure memorie, ovvero echi di sensazioni e voleri. Vi confluiscono pure residui sporadici d'un culto degli antenati. La negromanzia, evocazione di defunti in Samuele rappresenta un caso eccezionale. In modo assai spregiudicato, i Settanta (ma anche Matteo e Luca) tirano in ballo l'Ade in luogo della Scheol: una riprova del fatto che uomini di dio non ritengono superstizione ciò che essi stessi credono, giacché l'Ade rientra nelle idee religiose dei pagani.

parolaia con cui già i Greci (il Platone poetico) e i Romani (Cicerone) avevano composto pedanti, scolareschi trattatelli sul tema appunto dell'anima che non muore: l'anima sarebbe un'essenza incorporea, oltre che semplice, e non può quindi né essere distrutta come una materia né disgregarsi quale corpo composto nei suoi componenti; certo, altre dimostrazioni antiche, che peraltro non furono disdegnate dalla Chiesa, erano state anche peggiori.

Solo in un punto l'era cristiana apportò qualcosa di nuovo. Nell'antichità non sussisteva ancora alcuna immediata, consapevole connessione tra fede nelle anime e fede negli dèi; si poteva essere atei e, ciò nonostante, convinti dell'indistruttibilità della semplice, incorporea sostanza della psiche. Questo, ora, stava per mutare. I più acuti pensatori della Scolastica avvertirono le debolezze delle antiche prove sull'essenza dell'anima, aggiungendovi pertanto la prova assoluta desunta dall'essenza di Dio, a loro tanto nota e familiare. La fede nell'immortalità dell'anima [p.40] venne pertanto inoculata nella coscienza delle persone, che naturalmente l'avevano ricevuta da Dio anche per questo fine. Con un cinismo che mai è stato abbastanza rilevato si dedusse — dalle miserie e tribolazioni di questo mondo terreno — la necessità d'un mondo al di là del presente; precisamente, il fedele doveva affidarsi alla provvidenza di Dio, che nella sua giustizia ricompenserà la virtù e punirà il vizio; proprio perché sulla terra non si trova traccia d'una tale giustizia, bisogna sperare in essa in quest'altro mondo. Quanto non accadeva in tutto lo spazio noto del nostro pianeta, quanto non era accaduto in tutto il tempo trascorso, sarebbe dovuto verificarsi prima o poi, da qualche parte, in un luogo ignoto e in un ignoto futuro. Laggiù, un domani, purché non sia oggi, né qui. Questa rozza speranza nell'aldilà veniva ad integrarsi alla perfezione col disprezzo del mondo immanente, reale, imperante nel Medioevo.

Così la fede nell'immortalità prese forma d'una necessaria proposizione consecutiva della nuova fede in Dio; e così dovette diventare un segnale di ateismo — e non soltanto di scarsa identità cristiana — il fatto che un libero pensatore dubitasse di tale immortalità. Che la fede negli dèi e negli spiriti potesse avere presumibilmente la stessa origine, in quel tempo non poteva neanche passar per la mente. Ancora meno, poi, la seducente congettura: era stata la paura di tutti i possibili pericoli a produrre la brama di dèi soccorrevoli, e l'insostenibile angoscia del morente lo struggente desiderio d'una personale sopravvivenza. (Anche la convinzione di **Goethe** nell'immortalità, ma solo per sé, non per la "canaglia del mondo" ovvero "massa di monadi", fu un siffatto anelito da vegliardo). Ma il Medioevo non fu così critico, e la Chiesa dominante non permise neppur la minima espressione d'una critica in merito. La fede nell'immortalità si era trasformata, più in generale, in un rituale, immancabile oggetto d'inventario della religione e del teismo. Scuoterlo, o solo toccarlo, si considerò assai sconveniente.

Herbert di Cherbury, fondatore del deismo, insegnò pure una dottrina del premio e del castigo nell'aldilà; e persino Kant pretese ancora, dai poveri uomini, che nella prospettiva morale dovessero vivere come se l'immortalità delle loro anime gli fosse garantita per

iscritto. Ovviamente, incombeva su tutto l'avidità di potere della Chiesa dominante, che si guardò bene dal mollare anche un solo assioma della vecchia fede. L'edificio del mondo cominciava a traballare, ma la Chiesa insistette imperterrita nell'immutato stato di quiete della terra e sul moto orbitante del sole intorno ad essa. Vorrei esprimere l'intransigenza della Chiesa, riguardo all'immortalità, mediante una similitudine gentile. La Chiesa, quale servitorame di Dio, è come la servitù militare alla corte d'un re. Il re è morto. Ai suoi cortigiani sta però molto a cuore — magari per amore del tutto — di tener celata la morte del re, spacciando per vivo il trapassato. Essi mostrano all'esercito la salma ben truccata, alta sul destriero, solennemente acconciata, la bandiera lacera in pugno. Senonché un re così importante deve anche governare. E governare vuol dire promettere. In nome del re defunto, allora, servitù e cortigiani impartiscono promesse e disposizioni, incuranti di chi le esaudirà.

[p.41] Un'analisi critico-linguistica del cosiddetto problema dell'immortalità sarebbe da liquidare, quasi quasi, con una battuta di spirito. Con la stessa buona ragione, con cui si definisce immortale l'anima, si potrebbe affermare che i diavoli sono quadrati, e gli angeli glabri o spennati. Ma poiché affermazioni siffatte, o somiglianti, non solo sono state fatte, ma sono state addirittura credute, sarà certamente opportuno osservare più da vicino l'asserzione "L'anima umana è immortale". (Per questo, rinvio anche al mio "Dizionario di filosofia", II, p.502, segg.)

Anima — La cosa, di cui si dice che sia immortale, non è più — per la psicologia contemporanea, che se la cava senza Psiche — una cosa, non più una sostanza, o comunque si voglia altrimenti designare il soggetto, del quale si potrebbe asserire o negare la mortalità. Nella lingua dell'uso, la parola "anima", con tutti suoi annessi e connessi, potrà vivere forse centinaia e centinaia d'anni, giacché il linguaggio comune trascina sempre con sé moltissimi residui della religione e di qualche altro antiquato "sapere". Anche nella lingua della scienza non si può tuttora fare a meno della parola "anima" (*Seele*), in quanto sovente, in due brevi sillabe, essa rappresenta una ricchissima mole di immagini, come con una formula matematica.

Ciò che con questa parola s'intese per millenni, oramai non lo si percepisce più. In passato, l'anima fu dapprima una materia, poi una forza, sempre però un'essenza speciale; per noi, non è neanche più un'essenza. Oggi, l'anima non è che una "funzione". Un termine indefinibile, oscillante, ad indicare la causa dei fenomeni spirituali che noi — in maniera imprecisa e tautologica — sintetizziamo anche sotto l'espressione di vita interiore. Ciò facendo, bisogna osservare bene che non può esser tracciata una netta linea di confine tra vita e anima; che l'asserto in questione ossia "l'anima è immortale" dovrebbe al limite suonare piuttosto "La vita individuale (l'unica cosa cioè di cui può esser enunciata la morte) è immortale". La scienza materialistica spera tuttora di poter dedurre i fatti della vita, o la fisiologia, dai fatti della fisica; ha tuttavia rinunciato alla speranza — dopo una fruttuosa, decennale ricerca — di poter derivare la psicologia dalla fisiologia.

[p.42] Il nostro linguaggio, naturalmente anche il linguaggio della scienza, ha sempre carattere sensualistico, ed è perciò del tutto inadatto a rappresentare, o anche solo a descrivere, la vita interiore della cosiddetta anima o della cosiddetta vita; a questo punto, non voglio dilungarmi sul fatto che la lingua, alla fine, è altrettanto inadatta anche per la vita intima dei fatti fisici. Basti dire: non abbiamo più una psicologia, così ci limiteremo ad una scienza dell'anima senza concetto di anima. D'altronde, faremmo bene a dire, anziché "anima", qualcosa di simile a "senziente" (Geseel), secondo una fin troppo ardita analogia con *Gesicht* (volto) o *Gehör* (udito), con le quali parole, di origine neoscolastica, designiamo pure l'organo delle sensazioni visive e uditive. Eppoi, una volta che si sia usata la più modesta parola *Geseel*, scopriamo subito di non conoscere affatto un tale organo comune. In verità, della psicologia si può dire quasi come della teologia, che sono proprio questo: scienze relative ad una forza prodotta, per la prima, dalla vita spirituale, per la seconda, dall'universo immaginario; solo che noi, di quella forza, non sappiamo nulla.

Ho già cercato di dimostrare (vedi "Critica del linguaggio", I, p. 608 segg. e p. 650 segg.) che anche la coscienza e il sentimento dell'io sono illusioni, autoillusioni di quella grande maga e truffatrice truffata che è la memoria. L'io non è più da salvare. Ma la coscienza e il sentimento dell'io sono ancora realtà immaginabili, quando le si confronti col fantasma dell'anima, una vuota eco verbale, alla quale la teologia e una arrendevole filosofia sogliono appiccicare l'aggettivo "immortale".

Per il materialista come per il sincero idealista, per lo scettico come per il mistico senzadio, "immortale" è una parola vacua, vuota di senso, più vuota della parola "infinito", ancorata peraltro alla sua astrattezza. Solo in apparenza, ogni aggettivo si lascia trasformare nel suo contrario anteponendogli il prefisso di negazione "in"; nel caso di "mortale", ad esempio, tale logica trasformazione non è eseguibile. L'aggettivo privativo "immortale" si libra in uno spazio vuoto; non conosciamo niente a cui potremmo unirlo come predicato. Si vorrebbe quasi interpretarlo contro l'uso linguistico in modo tale da escludere l'implicazione del concetto di morte: la pietra è immortale, in altri termini non ha rapporto con la morte, ossia non è un organismo. In questo senso, si potrebbe in ultima analisi chiamare immortale un concetto logico e matematico (un integrale, una funzione), per significare che non ha a che vedere con quel che s'intende per morte. Nondimeno, anche questa possibilità di applicazione deve cadere quando ci si voglia raffigurare la cosiddetta anima — per non dover ammutolire — come un integrale o una funzione del differenziale della vita; l'integrale, la funzione (visto che l'"anima" è una "funzione") scompare insieme con tutte le altre manifestazioni vitali, talché solo un pazzo potrebbe in sèguito voler [p.43] enunciare ancora qualche cosa circa l'integrale o la funzione: che essa fosse, poniamo, senza piume, senza spigoli, immortale. Ma, a dire il vero, la teologia è tutt'altro che impazzita, quando costruisce i suoi asserti; chi persegue il proprio vantaggio, non è mai folle, né raccontando bugie, né infilando parole insensate a non finire. La teologia aveva tutto l'interesse a condannare e a perseguitare come atei i negatori dell'immortalità dell'anima.

Allo stesso modo, indubbiamente, un greco avrebbe considerato empio e sacrilego chi non avesse creduto al soggiorno nell'Ade delle anime trapassate, al pari degli Indiani verso i negatori della trasmigrazione delle anime o reincarnazione, come il vecchio ebreo per lo spregiatore della scheol o dell'inferno; e parimenti, durante tutta l'era cristiana, dovette passare per senzadio chiunque dubitasse nella personale sopravvivenza dopo la morte del corpo. Però, com'è vero che solo il Cristianesimo organizzato in potenza ecclesiastica introdusse nel mondo la coercizione dei dogmi, così anche l'immortalità dell'anima ebbe — nel pensiero occidentale dell'era cristiana — un ruolo assai maggiore che nel mondo antico e nel mondo orientale. La fede nella risurrezione di Cristo non fa che presupporre l'immortalità dell'anima; ma la professione di fede apostolica parla espressamente, se pure genericamente, di "resurrezione dei morti e di vita del mondo venturo", anche se in questo punto — stranamente — non si trova, come in precedenza "io credo" (*credo*), bensì "io aspetto" (*expecto*). Sarebbe lecito trarne la deduzione che la fede nella risurrezione e in una vita ultraterrena viene menzionata solo come fatto psicologico, e non fa parte del *Credo* vero e proprio; sicuramente, però, la Chiesa non intende la fede in questo modo, ma come un dovere, come una delle condizioni della beatitudine.

Ora, poiché i rimanenti articoli di fede per la loro indole meravigliosa e per la loro unicità passavano per più che razionali, furono accettati in seguito all'autorità della Bibbia o della Chiesa; dovettero sì essere interpretati, senza bisogno di essere tuttavia dimostrati; quanto all'immortalità dell'anima, poi, essa fu vista come un risultato del pensiero speculativo, non meno dell'esistenza di Dio; e perciò si inventarono in suo favore prove non meno numerose che per l'esistenza di Dio. Occorre tuttavia distinguere esattamente tra persistenza dell'anima oltre la vita e risurrezione nel giudizio finale; siccome l'anima immortale non ha bisogno in quanto tale di esser prima risvegliata, la risurrezione può riferirsi solo al corpo o alla carne; ora, questa idea contraddice alle nostre conoscenze scientifico-naturali, che sanno con certezza d'una ripartizione degli atomi del corpo decomposto in innumerevoli piante, animali e persone, così che una tale resurrezione poteva essere ammessa daccapo solo come un miracolo trascendente la ragione. L'ipotesi di **Bonnet,** per cui un germe del corpo terreno resterebbe attaccato all'anima, sviluppandosi dopo la morte in un corpo nuovo e più perfetto, non fu che uno sfortunato tentativo di puntellare l'articolo di fede per mezzo di ragioni pseudoscientifiche.

[p.44]

In massima parte, le sedicenti prove dell'immortalità dell'anima sono — come quelle dell'esistenza del Dio — circoli viziosi, o, tutt'al più, nient'altro che definizioni tautologiche. La DIMOSTRAZIONE TELEOLOGICA, secondo cui le doti della persona effimera dovrebbero in qualche modo e in qualche luogo venire a maturazione, presuppone la possibilità d'una futura prosecuzione e un ordinamento morale del mondo col suo dovere e la sua necessità, che alla fine va dimostrata daccapo mediante l'immortalità dell'anima. Il medesimo vale suppergiù per la PROVA TEOLOGICA, desunta dalle intenzioni di Dio. La PROVA MORALE, in base ad una necessaria compensazione delle terrene iniquità, presuppone ancora una volta un ordinamento morale del mondo. La banale PROVA ANALOGICA

vorrebbe concludere che l'anima è immortale dal fatto che, anche in natura, dalla morte nasce vita sempre nuova, inducendo quindi ad un convincimento scientifico-naturale che può conquistare chi non crede nella sopravvivenza personale. La PROVA COSMICA è una pura fantasticheria sull'eventuale luogo dove possano soggiornare le anime dei defunti. La cosiddetta PROVA STORICA o è un richiamo alla Bibbia, oppure riafferma erroneamente — al pari della corrispettiva prova di Dio — il carattere universale della fede, non avendo alcun riguardo alla diversità delle sue versioni e all'estrema ambiguità delle espressioni linguistiche. Il circolo vizioso, comune a tutte queste prove, si cela nel fatto che l'anima viene concepita come sostanza spirituale, quindi concepita come simile al Dio, per poi arguire, da tale somiglianza, rimandando da Dio all'anima e dall'anima a Dio; nel che un'altra tautologia, anche più grave, sta nella fiducia che alle parole "anima" e "immortalità" debbano corrispondere persino delle cose, ossia una sostanza e un *accidens.*

Miglior forma sembra avere la PROVA ONTOLOGICA, METAFISICA o — più giustamente — scolastica, che nella sua formulazione più breve recita: l'anima è una sostanza semplice e incorporea, e non può pertanto essere distrutta. In tale contesto, io prescindo completamente dall'opinione — prevalente ai giorni nostri — che ignora ciò che dovrebbe essere una sostanza incorporea, e che, per anima (utilizzando l'espressione del linguaggio quotidiano), intende piuttosto la totalità estremamente variegata di manifestazioni di vita e di pensiero, più che una semplice essenza. Tuttavia, anche dal punto di vista degli antichi e dei nuovi Scolastici, che adducono appunto questa prova, sarebbe dimostrata tutt'al più la qualità negativa dell'indistruttibilità; tutte le qualità positive dell'anima, come la continuità e il potenziale evocativo dell'io personale, vengono aggiunte attingendo senza tanti scrupoli dalle credenze popolari — diciamolo con franchezza: dalla fede negli spiriti. Ora, eliminando anche questa prova, per l'immortalità dell'anima non rimane alcun altro fondamento se non quello che va oltre la ragione, attestandosi quindi al fondamento psicologico dello struggente anelito inerente nel cuore umano. Nè più né meno di quanto vale per la Provvidenza. Per essere precisi, anche i richiami di **Kant** alla ragione pratica poggiano su quell'anelito. Noi speriamo su una continuità dopo la morte, anzi l'aspettiamo, come dice il *credo.*

[p.45]

Ora, dovendosi dire altrettanto delle prove sull'esistenza del Dio, considerato che l'epoca postkantiana non può che riconoscere fallacia e illusorietà di tutte le altre dimostrazioni divine, e che non si può concepire Dio se non come postulato della ragion pratica o d'un desiderio, ne consegue che — tra l'esistenza del dio e l'immortalità dell'anima — si stabilisce un nesso ancora più profondo; per cui oggi, ancor più che nei secoli precedenti, acquista valore l'asserto che qualsiasi dubbio sulla sopravvivenza della personalità porta senza ambagi all'ateismo. Chi nega l'esistenza di Dio, negherà ovviamente anche la secondaria circostanza che si possa dare un'anima immortale simile al Dio; chi afferma soltanto la mortalità dell'anima, potrebbe magari credere nel dio d'una qualche precedente religione, ma non al Dio della vastissima immaginazione dell'Occidente. La fede nell'immortalità, a fondamento della quale v'è la dottrina della trasmigrazione delle

anime, si concilia ottimamente col buddismo ateo, non però con la nostra conoscenza della natura, e nemmeno col disprezzo occidentale verso il mondo degli animali. Che l'anima immortale, dopo la morte del suo corpo, faccia ritorno a Dio, è più panteistico che teistico. È quindi una falsificazione della storia — o, più esattamente, un illudere se stessi — il fatto che storici cristianeggianti della filosofia (quasi tutti) cataloghino i pensatori antichi in… pecore e montoni appunto in base a questo, cioè a seconda che neghino oppure ammettano il perdurare della personalità dopo la morte.

[p.46]

Il problema dell'immortalità dell'anima fu variamente discusso dai Greci, ma non propriamente — si badi bene — in quanto problema religioso. Ordunque, dato che i fautori dell'immortalità vengono di continuo accampati dai nostri teologi, e i negatori invece sempre dai nostri materialisti, ne risulta che **Platone**, ad esempio, a causa di codeste citazioni, sarebbe da definire teista, laddove **Lucrezio**, sempre per tali citazioni, sarebbe ateo. La sola interpretazione corretta è che la superstizione verbale, già in epoche così antiche, considerò come realtà tutti quanti i concetti o idee esistenti (dio, immortalità, eccetera), insegnando tuttavia ad imparare insieme, dalla realtà di tutti quei concetti, l'inclinazione al dubbio. Se dunque era già lecito scrivere, con una libertà a noi sconosciuta, sull'esistenza degli dèi in generale — purché non si deridessero le divinità locali —, il problema dell'immortalità dell'anima (dell'esistenza delle anime nessuno infatti dubitava) restò esclusivo oggetto di spregiudicate indagini filosofiche, completamente esenti da inibizioni.

In più, va detto che gli antichi, per loro fortuna, furono nel peggior dei casi sofisti, in nessun caso però scolastici, men che meno scolastici cristiani. Non gli importava granché il dilemma se l'anima fosse una sostanza corporea o incorporea. Per gli Stoici, ad esempio, il dio era all'incirca un'anima del mondo, ma l'anima umana era per loro un qualunque corpo sottile, uno *spiritus*; e se una parte di Dio è appunto un corpo sottile, di forma eterea, allora Dio stesso dev'esser pure lui un corpo del genere. Come se la facile battuta per cui Dio potrebbe essere un vertebrato aeriforme, dai teologi sarebbe certamente dichiarata blasfema, sebbene corrisponda approssimativamente alle fantasie sugli spiriti della fede popolare, e dunque alla realtà psicologica della religione. Platone, insomma, non può essere cristianizzato in virtù di qualche passo in cui discorre entusiasticamente dell'immortaltà dell'anima; ed è quasi un'espressione della cosiddetta giustizia storica il fatto che di **Aristotele** si sia fatto un filosofo cristiano vero e proprio, e che la fama di Platone tornasse a splendere solo dopo l'avvento del Rinascimento anticristiano; un'epoca più tarda terrà Platone, quale fondatore dell'infausto realismo nominale (anima e immortalità sono infatti magnifici esemplari dell'errore nominal-realistico) in minore considerazione, seguitando ad ammirare in lui solo lo scrittore.

Tanti bei discorsi, ma confusi, fa Aristotele quando nell'anima fa distinzione tra corpo e spirito, facendo morire il principio vitale e perdurare solo lo spirito; tale distinzione ha tuttavia esercitato influenza presso molti stoici, mentre altri stoici — come **Epitteto** e l'imperatore **Marco Aurelio** — negano l'immortalità individuale. In tempi recenti, anzi,

chiacchiere bizzarre di quel tipo sono state ripetute volentieri da darwinisti tedeschi, come **Carneri** quando dice espressamente: "Lo spirito è indistruttibile come la materia; ma lo spirito singolo è distruttibile come il singolo corpo.". Persino in **Feuerbach**, malgrado la recisa negazione di un'anima immortale, si incontrano vaghi, convenzionali modi di dire sull'eternità dello spirito. Come se lo spirito fosse qualcos'altro che un'espressione globale per manifestazioni di vita interiore, come se spirito non appartenesse al mondo sostantivale e non, unicamente ed esclusivamente, al mondo verbale.

[p.47] Più generalmente, inerisce nella natura del linguaggio che i tentativi di stabilire, mediante il pensiero speculativo, qualcosa di ben determinato riguardo all'immortalità dell'anima, vengano sovente a coincidere sia nell'età antica sia in quella moderna. Solamente dove si accredita il dogma cristiano, là viene a spezzarsi il filo della tradizione. Nella credenza nell'immortalità, **Feuerbach** ravvisa solo l'espressione d'un desiderio; il medesimo dice il santo **Tommaso**, aggiungendo solo per devozione che un desiderio naturale non può essere vano. Va inoltre rilevato che la convinzione della mortalità dell'anima — come del resto l'ateismo stesso — fu prudentemente sottaciuta da molti liberi pensatori del Medioevo e dei secoli successivi. Gli averroisti, oltre che gli alessandristi italiani, avevano bensì negato l'immortalità individuale; e l'alessandrista **Pomponazzi** aveva dimostrato quantomeno l'insufficienza delle prove dell'immortalità, e tuttavia Campanella, Bruno, Cardano, e in sèguito Cartesio, Gassendi e Charron rientrarono nel dogma: se sinceramente o meno, è difficile a stabilirsi nel caso singolo. Tutt'altro è il caso di **Spinoza**, nel quale lo spirito umano sembra essere immortale nella misura in cui è parte dello spirito divino; ma poiché Spinoza non conosce un Dio personale e trascendente, è improbabile che pensasse ad una personale continuità dell'anima umana.

Quanto decisamente **Hume** negasse l'immortalità, lo vedremo in altro luogo. Con ragioni meno valide — epperò con tutta la forza d'una Weltanschauung senzadio —, i materialisti francesi (ma non nell'Enciclopedia) sostennero l'estinzione simultanea dell'anima col corpo. **Kant,** lo si vedrà meglio molto più avanti, trattò l'immortalità dell'anima alla stessa stregua dell'esistenza di Dio: fece buttar fuori dal tempio le vetuste dimostrazioni ad opera della ragion pura, salvo quell'unica che fece rientrare con la ragion pratica. Anch'egli non s'accorse, come d'altronde i precedenti predicatori della prova morale, come, almeno per la giustizia compensativa, ovvero per il premio o per il castigo, sarebbe bastata al più una dozzina di anni di sopravvivenza dell'anima alla morte del corpo, e che l'eternità in entrambi i casi sarebbe stata un'iniquità. In **Schopenhauer**, l'eternità dell'essenza non va assolutamente concepita come una continuità della persona.

Quanto ai contemporanei, si può ben dire che la diffusione dell'ateismo coincide all'incirca con la diffusione del dubbio. Senza Dio, l'immortalità non ha senso; senza immortalità, non ha senso il concetto di Dio. Al posto della teologia ortodossa, o di quella deistica, in tutti i nuovi pensatori che non siano arretrati nella testa e nel cuore è subentrata la scienza comparata delle religioni, che mira a ricercare genesi ed evoluzione delle idee religiose; parimenti, le prove dell'immortalità dell'anima sono state rimpiazzate dal

problema delle origini psicologiche di questa fede. Dal punto di vista della critica del linguaggio, è del tutto insensato — come detto — anche solo enunciare la frase "immortalità dell'anima", ovvero esprimere una qualità inintelligibile di qualcosa che non può appartenere al mondo sostantivale, ma sempre e solo al mondo verbale. Il critico della lingua non pensa affatto a voler dichiarare falso l'enunciato "l'anima dell'uomo è immortale"; il fatto è che non lo comprende in niente e per niente, come non comprenderebbe minimamente la proposizione "la fuga della lepre è di color rosa".

[p.48]

Spiriti — La fede nell'immortalità dell'anima è, in ogni caso, assai strettamente connessa con la fede nella presenza dei cosiddetti "spiriti"; l'antico animismo è insito in entrambe le concezioni, che non sono dissociabili dalla forma più sottile dell'animismo, cioè dalla fede in Dio. In realtà, il buon Dio è uno "spirito". Come chi non credeva nella Provvidenza e nell'apparizione dei miracoli, e sembrava negare solo una qualità oppure un effetto del Dio occidentale, senza però negare addirittura la sua esistenza, allo stesso modo si sentirono i pensatori che formularono la loro critica all'immortalità dell'anima, o magari al concetto di anima; con la differenza che l'avversario della Provvidenza cadeva più nel sospetto di scarsa o tiepida cristianità, laddove l'avversario dell'anima cadeva più in odore di empietà, cioè di esser ateo.

Orbene, chiunque si pronunciasse contro l'esistenza di spiriti buoni e malvagi, dato che la Bibbia era gremita di tutt'e due quelle specie, non poteva che essere visto come un eretico, un cristiano scadente, un ademonista, e tuttavia non c'era bisogno di dargli subito dell'ateo, purché si limitasse a negare solo gli spiriti creati, e non lo spirito increato che era unicamente Dio. Ma non curiamoci di tali scolastici arzigogoli che debbono sempre ruotare su se stessi; poiché il concetto di creazione presuppone già l'occidentale concetto di Dio, e poiché lo spirito non creato è già di per sé l'effetto d'un inganno, la fede in Dio non può che stare in piedi — oppure cadere per forza — simultaneamente con la fede negli spiriti. Se non ci sono gli spiriti, non c'è nemmeno quella specie alla quale appartiene, appunto, l'incomparabile individuo Dio.

La recente scienza della religione — comparata, e quindi storica — è sostanzialmente unanime nel dire che l'uomo è pervenuto alla sua immagine di Dio tramite la fede negli spiriti. Lo studioso cattolico, respingendo tali ricerche e ribadendo che il concetto di Dio va ricondotto ad una Rivelazione, mi sembra, anche questa volta, comportarsi molto più ragionevolmente e più conseguentemente del suo collega protestante il quale, del tutto modernamente, fa derivare senz'altro il politeismo dalla superstizione degli spiriti, per incomodare poi subito, da bravo fedele, la Rivelazione a sostegno della vera fede nell'unico Dio degli ebrei e dei cristiani. Che la scienza comparata delle religioni sia costretta ad accettare disparate origini del concetto di Dio, non dovrebbe né sorprenderci né trarci in inganno.

[p.49] Per dire il vero, essa fa distinzione tra culto feticista, culto dei morti e adorazione degli astri, più che non faccia tra disparate forme della primordiale superstizione popolare; ma se non ci lasciamo fuorviare dai differenti termini, noteremo subito che in ogni luogo si trova alla radice la medesima, identica fede negli spiriti, che si suole chiamare animismo. Prima, però, dovrei forse avvertire che sono autorizzato ad usare i termini di "anima" e "spirito" come sinonimi; mi sia lecito rammentare (vedi "Dizionario di filosofia", I, p.376) che, ancora oggi, cattolici osservanti sono della medesima opinione, facendo ad esempio figurare come spirito quella bizzarra forma che, in qualità di anima, soffre nel purgatorio. Quando l'anima, per così dire, "si denuncia", oggettivando se stessa, allora essa diventa spirito.

Animismo — La derivazione dell'idea di Dio dalla fede negli spiriti ovverosia nelle anime, ci viene insegnata dalla scienza da quando l'etnologo Edward **B. Tylor** — nel suo libro *Primitive Culture* (1871) — ha coniato l'ormai comune termine "animismo"; una coniazione infelice, giacché la parola trasmette piuttosto la sensazione che qualcosa di spirituale sia il principio della vita, che l'anima si costruisca un corpo, così come dai tempi più remoti è stato sempre affermato da filosofi o cosmologi credenti e non credenti; quando non sembri confermare, in senso critico filologico, il concetto di anima, allontanando così non solo la soluzione, ma anche la formulazione del problema. In luogo di animismo, l'etnologo Julius **Lippert** ha adoperato la più appropriata definizione "culto delle anime".

A molti devoti l'animismo, o culto delle anime, sembra così pericoloso, che preferirebbero rimpiazzarlo mettendo al suo posto una rivelazione assai più antica, primordiale, e spiegando il politeismo stesso come degenerazione d'un monoteismo rivelato fin dall'inizio. Gli interpreti mediocri si limitano a far scaturire il politeismo dall'animismo, motivando poi come fede "vera" quella basata sulla rivelazione. In verità, a mio giudizio, il culto delle anime dei popoli primitivi non differisce minimamente dalla comune psicologia e dall'ordinaria devozione della nostra civilizzatissima epoca. Nell'uno come nell'altro caso si tratta della primigenia e, a quanto pare, inestinguibile inclinazione dell'uomo a rappresentarsi in modo duplice il proprio mondo: una volta come fenomeno, la seconda volta come cosa-in-sé, ossia come causa, o comunque si voglia chiamare ciò "ch'è dietro il fenomeno".

Non ci si accontenta dei fenomeni elettrici, si parla per di più di elettricità; non ci si appaga delle manifestazioni vitali, si parla oltre ad esse di un'anima o — in maniera più raffinata — di vitalismo. Come il cane di Darwin, che prendeva per vivente un ombrello agitato dal vento (*animus* latino, *pneuma* greco) abbaiandovi contro, e come il bambino cerca dietro lo specchio la causa dell'immagine speculare, allo stesso modo l'uomo — primitivo nella natura — si comportò di fronte a fenomeni analoghi: infuse un'anima a tutte le cose della natura che non era in grado di spiegare secondo il livello delle proprie conoscenze.

[p.50]

Oggigiorno, si crede ancora ad una dozzina soltanto di forze naturali, laddove in età preistoriche si scorgevano innumerevoli forze, o spiriti o anime, dietro fiumi, rocce, alberi e animali; oggi solo il popolino crede ancora, con gli spiritisti negromantici, alle apparizioni di anime dei defunti, mentre un tempo questa credenza era molto più diffusa; oggi, il culto degli antenati è svaporato in un potere simbolico, ma in passato fu vivissimo e operante quale venerazione dei Penati e culto totemico. Un netto confine, insomma, non si può tracciare tra culto delle anime e fede negli dèi. Gli spiriti immanenti dietro i fiumi, rocce, alberi e animali, erano — in quanto dèmoni — dèi per metà o per tre quarti; anche gli spiriti degli antenati erano — in quanto eroi — veri e propri semidei. Se diciamo senz'altro semidei, pensando a quella distinzione, noi riusciamo magari ad immaginarci qualcosa; per i credenti, tuttavia, questi semidei avevano molte delle qualità che noi attribuiamo a Dio.

I dèmoni, in particolar modo, non sono granché distinguibili dagli angeli e dai diavoli cristiani; e il tanto celebrato monoteismo non impedì ai cristiani neppure di credere fermamente all'esistenza fisica ed operante degli antichi dèi principali, non solo dei semidei, non foss'altro per ignorarli come spiriti maligni. La fede in Dio è veramente solo un caso "speciale" dell'universalmente diffusa fede negli spiriti, del cosiddetto animismo. A questo dato di fatto non si aggiunge e non si cambia molto con l'uso del linguaggio, che di Dio come uno degli spiriti parla più negli scritti filosofici o poetici che in esternazioni di ignara devozione religiosa; la ragione di ciò va ricercata nel fatto che il concetto Dio è stato sublimato oltre misura, il concetto "spiriti" invece troppo rozzamente vilipeso da millenarie fantasie di spettri, per rendere accettabile al teologo una ricomposizione delle due concezioni.

Se riduciamo ora le osservazioni, che i rudimenti d'un antico culto delle anime hanno comprovato in tante religioni, ad una formula alquanto tradizionale — poniamo magari nella seguente: "L'animismo è il principio d'ogni religione" —, risulta allora con evidenza per quale motivo fu ed è chiamato ateo chiunque nega gli spiriti. Chi rifiuta il principio, costui respinge anche la sua forma superiore, ossia la religione, eccetera. Tuttavia la formula non è così univoca, come appare nella superstizione verbale. Perché, intanto, occorrerebbe rendersi conto se, col termine "principio", si intende l'inizio storico o soltanto il punto di partenza logico. Dopodiché, e in entrambi i casi — quello dello sviluppo storico e di quello concettuale — fa certo enorme differenza se si ravvisa, nel più recente risultato dello sviluppo (ovverosia nell'attuale religione territoriale del ricercatore), una profonda verità o non invece una nuova forma dell'antica superstizione, se si sia cioè devoti o miscredenti. Il miscredente ritiene suo buon diritto negare tutti gli spiriti; e solo il devoto considera un'iniquità, un sopruso, sottrarre spazio alla fede in Dio mediante la negazione del principio storico o concettuale. Il che, certamente, non si doveva prima dimostrare.

[p.51]

Orbene, l'evoluzione concettuale delle religioni, a partire dalla supposizione di un'autonoma sostanza dell'anima o d'uno spirito, è altrettanto certamente una successiva e consapevole elaborazione mentale, così come lo sviluppo storico dal primitivo culto dell'anima dev'essere stato un inconscio crescere e divenire. Io inclino dunque a ritenere che il cosiddetto animismo sia stato realmente la più antica forma di quella credenza o superstizione soprannaturalista; a favore della primordiale comparsa dell'animismo parlano — per dirla in breve — entrambe le scoperte: che il linguaggio degli uomini si fonda nella sua essenza su metafore (e pertanto sicuramente su determinate personificazioni), e che anche l'animale (il cane) non è del tutto immune dalla tentazione religiosa di personificare la causa di tutto quanto si muove. Mi resta solo da spiegare per quale motivo io — come prima accennato — consideri quali fenomeni assai affini all'animismo anche le due altre ipotesi sulla formazione della religione: la superstizione degli astri e quella feticistica.

Adorazione degli astri — Il culto degli astri, che senza dubbio è antichissimo, ma presuppone tuttavia già alcune osservazioni astronomiche, dovrebbe più giustamente chiamarsi culto del sole e dei pianeti; perché l'interessamento per le stelle e per le fantastiche costellazioni può ben essersi aggiunto più tardi, mentre il riverente stupore per la regolarità del sistema solare sopra di noi — che ad un Kant ispirava ancora un pensoso raccoglimento, come per la legge morale dentro di noi — dovette insinuarsi in ogni pastore, e poi in ogni navigante, fin dalla più remota preistoria. Il progresso del culto astrale si diramò presto in due direzioni; l'umana inclinazione alla spiegazione del mondo deve avere trovato un appagamento nello scorgere — dietro l'ordine del corso degli astri — una mano ordinatrice, dietro il meccanismo dell'orologio la mano d'un orologiaio, cosicché si può ben dire che l'unitarietà dell'ordine del firmamento abbia suggerito l'idea d'una guida unitaria, quello che cioè suol dirsi monoteismo; l'altra inclinazione umana — rivolta ad opere di magia, a prodigi e miracoli — può aver animato i singoli pianeti di spiriti possenti, riconducendo così ad un mediocre politeismo e alle aberranti immagini dell'astrologia.

[p.52]

Comunque stiano le cose, la personificazione d'una causa del regolare moto dei pianeti rientra certamente sotto il concetto di animismo, tanto quanto l'idea che ciascuno dei vecchi cinque o sei pianeti fosse guidato da una speciale divinità. La leggiadra superstizione che dietro ogni fiume, roccia, albero, o pericoloso animale si celasse una forza animatrice, poté essere estesa — in maniera ben comprensibile, e con più intensa meraviglia — al sole e ai pianeti. Non c'era alcun buon motivo per sminuire questo culto degli astri che, per quanto ne so, **Charles Dupuis** promosse per primo con animo illuministico a sorgente originaria di tutte le religioni, contrapponendolo esclusivamente all'animismo. Solo la consuetudine degli intellettuali di sopravvalutare la loro grande o piccola scoperta

a spese delle precedenti ipotesi, ha fatto apparire i fautori dell'astrolatria — sempre più numerosi a partire dal primo Ottocento — come avversari dell'animismo; fors'anche per il fatto che il fondamento del culto delle anime poteva esser negato più facilmente del fondamento del culto astrale, e dunque le regolarità del sistema solare si potevano più agevolmente conformare alla religione di Stato.

Feticismo — Non altrettanto facile è il collegamento con l'animismo per la terza fra le ipotesi dell'origine della religione, cioè per il feticismo. Anche questo tentativo di spiegazione delle origini fu dapprima intrapreso con intento illuministico — non senza maliziose allusioni al cattolicesimo — per poter rinfacciare alla religione una provenienza quanto mai infima. Tra gli dèi di tutti i popoli e di tutte le epoche, il feticcio sembrò essere quello più miserevole: un vecchio spiedo, un povero pupazzo, una coda di vacca.

Con grande dottrina, la vetustà dell'idolatria feticista fu documentata per la prima volta da Charles **de Brosses** nel suo *Du culte des dieux fétiches* (1760); in sèguito, August **Comte** ha rappresentato, con la sua imponente logica creativa, la progressiva ascesa dal feticismo al politeismo e al monoteismo; ne seguì le orme John Avebury **Lubbock,** ponendo però un certo ateismo (ma quale?) all'inizio anziché alla fine dello sviluppo. Talché, dopo che **Hegel** ebbe definito il feticismo la più bassa forma di religione, non mancarono anche in Germania studiosi e antropologi culturali che guardarono al feticismo — e non all'animismo — come alla fenomenologia primigenia della religione. Nel che venne sempre ignorato, o sottovalutato, il processo psicologico che, solo, poteva portare il credente ad aspettarsi dal vecchio spiedo, dal pupazzo o dalla coda di vacca, un gratificante effetto magico.

Una spiritualizzazione o un'animazione, insomma una deificazione dell'oggetto, dev'esserci stata in precedenza, prima cioè che il povero negro rivolgesse la sua preghiera all'oggetto come ad un soccorritore soprannaturale; se la preghiera non ha avuto buon esito, sicché il negro ora lascia perdere la cosa, ecco che l'orante non ha trattato con spregio il suo dio, ma solo una cosa inanimata, che non ha superato la prova di divinità. Talché a me sembra che l'uomo nero col suo feticcio non si trovi poi tanto in basso quanto, poniamo, quel tipo di malavitoso italiano del quale si è sovente sentito raccontare come tempesti di percosse l'immagine sacra, che non l'ha aiutato nel suo ultimo colpo, tornando però ad implorarne l'assistenza prima della sua prossima impresa.

[p.53]

Spiriti — Nella lotta contro la fede negli spiriti, l'Illuminismo svolse una missione anche più rischiosa che nella lotta alla dottrina dell'immortalità e della provvidenza; la parola "spirito" aveva infatti assunto — in una mutazione semantica praticamente inestricabile — significati quanto mai disparati; ma il senso originario, quello d'una forza vivificante, non era mai svanito del tutto. A ciò si aggiunse, quasi in incognito, il materialismo, occultandosi malamente dietro il soprannaturalismo della fede popolare. Per quanto abilmente i teologi continuassero a definire il loro Dio come un puro spirito, tuttavia la

candida, non ammanierata religiosità popolare si raffigurava il Grande Spirito, che aveva magicamente evocato dal nulla il mondo, nell'identico modo sensibile e sovrasensibile dei minuti spiritelli che sulla terra andavano vagando come spettri: sagome, all'incirca, di uomini o superuomini non rozzamente fisiche, e quindi finemente corporee, aeriformi, umbratili (l'ombra qui è una cosa), in ogni caso come antropomorfiche autrici di accadimenti che non si verificano secondo il corso ordinario della natura.

Ora, chi negava in linea di principio che esistessero spiriti, negava in realtà l'esistenza dell'aeriforme Incantatore che era la causa del mondo. Per essere precisi, ciò non cambiò col fatto che gli illuministi cominciarono ad evitare la parola "spirito", usando invece "fantasma" quando volevano spiegare come allucinazioni le apparizioni di anime defunte. "Fantasma" — che solo casualmente ricorda il termine "chimera" (*Hirngespinst*) — sembra essere un vecchio prestito linguistico per indicare tentazione o lusinga del diavolo, derivando dall'antico alto tedesco *spanan*, cioè blandire, sedurre. Dal primo significato di persuasione o tentazione, si sviluppò naturalmente quello di miraggio o di inganno. Per cui, dicendo "fantasma" (*Gespenst*), già con la parola si segnalava di non credere alla realtà dell'apparizione, pur restando aperta la questione con quali mezzi il diavolo producesse quelle illusorie immagini. Perché il Diavolo stesso era uno spirito — e chi non lo ammetteva, si rendeva daccapo sospetto di ateismo, non soltanto di fiacco senso cristiano —, un vero spirito, e non un fantasma, giacché si rappresentava persino più fisicamente degli altri spiriti.

Di qui la timorosa soggezione con cui illuministi anche risoluti cercarono di eludere la negazione degli spiriti. L'ossessione degli spiriti era l'incantesimo della magia. Il Diavolo e le sue streghe erano incantatori come Dio e i suoi angeli; la connessione era talmente stretta, che perfino i magnifici avversari della stregoneria — da **Weyer** e **Bekker** fino a **Spee** e **Thomasius** — non osarono dichiarare il Demonio e le sue streghe quali allucinazioni di fantasie malate. Laddove si fossero tramutati codesti spiriti in fantasmi, la stessa sorte poteva toccare anche a Dio e ai suoi angeli.

[p.54]

Data la prudenza, che gran parte degli illuministi esercitò nel modo di esprimersi, è difficile stabilire chi abbia più di altri contribuito ad annientare l'antica, tenace follia degli spiriti. La vittoria fu decisa, comunque — almeno nell'opinione pubblica — solo con la diffusione del materialismo o del sensualismo nel corso del Settecento; questo merito non dovrebbe essere disconosciuto alla dura battaglia condotta dal materialismo. Con la riserva che, con questo, una nuova superstizione, non diversamente da un nuovo dogma, è subentrata al posto della vecchia; e che ora la "materia" — della quale non sappiamo molto più che dello spirito — comincia a vagolare aggirandosi a guisa di spettro. Indubbiamente, si è posto termine alla magia contro natura; ma, per quella via, tutta la natura si è tramutata in uno spettro.

Una soluzione di questi problemi potrebbe portarla solo la critica della conoscenza, e in particolar modo la critica del linguaggio. La follia degli spiriti era sorta, del tutto spontanea, in epoche prescientifiche, per esser poi elaborata ed eretta a sistema nel linguaggio della Scolastica cristiana. Tutti gli spiriti — senza eccezione di Dio — furono dichiarati sostanze immateriali, in parole povere: corpi non corporei. Non fu necessario aspettare gli illuministi veri e propri, dato che già i liberi pensatori **Spinoza** e **Hobbes** avevano respinto codeste chiacchiere vane; Spinoza, grazie all'ipotesi di una sostanza unica, pur sempre scolastica ma profondamente eversiva, Hobbes in virtù del suo sovrano sarcasmo sulla corporeità incorporea.

(p.54)

VI. ANTICHITÀ SENZA CATECHISMO

Abbiamo visto che la liberazione dalla fede nella provvidenza, oltre che nell'immortalità dell'anima e nei miracoli, implica certamente una lotta contro il concetto di Dio nella misura in cui queste concezioni non partecipano invero direttamente dell'essenza del Dio astratto, ma sicuramente delle sue qualità; e le qualità non sono separabili dall'essenza. Con tutte queste argomentazioni, io intendevo in sostanza giustificare perché io mi sento autorizzato ed impegnato a concedere largo spazio a tutti i dubbi religiosi in una storia del pensiero irreligioso. Avrei potuto esprimere tale contesto in modo anche più generale: non esiste un astratto concetto di Dio, per cui la battaglia intorno a Dio — di cui voglio presentare la storia — è in realtà unicamente la battaglia per quel determinato Iddio dell'Occidente cristiano.

[p.55] Già per questo aspetto, non potevo limitarmi ai casi, relativamente rari, della radicale, teoretica, e vorrei dire solo aconfessionale negazione di Dio; per tale motivo ho dovuto includere nella mia esposizione tutte le tendenze anticristiane, anche le più caute e perfino quelle camuffate: il socinianismo, il deismo, e tutto il vasto territorio del libero pensiero e dell'illuminismo. Non solo, ma persino l'esigenza d'una tolleranza religiosa — essendo tanto estranea alla religione cristiana quanto, forse, vicina alla religione di Cristo — non poteva restare esclusa dal quadro dell'intera Età cristiana. Per dire il vero, solo ai nostri giorni la tolleranza cessa a poco a poco di essere un segno di libero pensiero; ancora oggi, la piena equiparazione delle persone di diverse confessioni è lungi dall'essere una realtà.

Antichità senza catechismi — Tuttavia, anche il grande spazio che io riservo alla lotta contro il concetto di Dio, non mi obbliga, non mi impegna e neppure mi autorizza a trattare il libero pensiero e la tolleranza religiosa di Greci e Romani in ugual maniera delle medesime istanze espresse nell'ultimo millennio e mezzo. Tutti questi concetti vengono falsati, o inconsciamente alterati, nella loro rilevanza, quando li si applichi all'antichità.

Il credente cristiano era due volte obbligato a non rischiare la sua eterna salvezza, qualora nutrisse dubbi su qualche dogma, o addirittura sull'esistenza di Dio; per questo diventava un eretico. Il principe o statista cristiano osservante non poteva avere tra i suoi funzionari uno scettico o un eretico, né tollerare nel suo territorio tali pessimi soggetti; a prescindere dal fatto che al principe o al governante incombeva l'obbligo, da parte del clero, di stroncare ogni eresia.

Nell'antichità, per contro, non esistevano princìpi teologici in cui l'individuo dovesse giurare. In Atene, l'irreligiosità — di cui **Platone** lamenta la vasta diffusione in uno dei suoi ultimi scritti, quindi poco prima della metà del IV secolo — non è mai espressione d'un dubbio su qualsivoglia presunta parola divina; la spregiudicata indagine della natura era liberissima, e anche l'interpretazione materialistica, meccanicistica, atomistica della natura, non fu senza Dio, fintanto che il maestro non trascurasse o schernisse le pratiche divine in uso nella polis. L'ufficio divino faceva parte delle istituzioni della città-stato, nè più né meno che nel Medioevo (ma ancora un paio di secoli oltre) i regolamenti cristiani sul vestiario fecero parte delle istituzioni morali delle nostre città; e, come le norme di abbigliamento del Medioevo, così anche le consuetudini della liturgia pagana furono ora protette con più rigore, ora abbandonate ad un certo arbitrio.

[p.56] Nell'antichità, le accuse di ateismo furono invero, sempre ed esclusivamente (come s'è detto spesso), accuse di trascuranza, di negligenza o disturbo della funzione divina; i non molti processi contro atei furono sempre, in fondo, processi politici, anche nei casi per i quali non è esplicitamente tramandato che l'accusa era sostenuta da avversari politici. Il fatto che, di quando in quando — come nel caso più celebre, quello di **Socrate** —, fosse inflitta la pena di morte, non ci deve fuorviare e tantomeno farci pensare agli orrori dell'Inquisizione; nell'esecuzione della pena, i Greci, e ancor più i Romani, furono autentici barbari, e non tennero in grande pregio la vita, benché nulla sapessero della demoniaca efferatezza degli inquisitori cristiani; ma certo, qualche cosa della indifferenza verso i tormenti della morte percorre — senza ombra di sentimentalismo — il mondo antico.

E dunque, se soltanto la liturgia popolare, non già qualsiasi dottrina teologica, era legalmente protetta, ancor meno poteva esser interdetta per legge la fede in dèi diversi da quelli localmente noti. È per la sua stessa natura che il politeismo fu tollerante. Beninteso, i vecchi culti non dovevano comunque essere né trascurati né molestati; tanto meglio, poi, se il devoto faceva sacrifici ad altri dèi, tanto più che — come dimostrato — diversi dèi, che oggi sappiamo essere appartenuti all'atavica mitologia greca, erano d'importazione più recente.

È questa, in verità, la principale differenza fra tolleranza in quanto istanza del libero pensiero, e la tolleranza vissuta nell'èra antica: il famigerato politeismo dei Greci e dei Romani fu, almeno nei circoli filosoficamente qualificati, così monoteistico, che si venerò soltanto qualcosa di divino (o una divina entità), ma la venerazione poteva rivolgersi con libera scelta più a questo che a quel dio locale, non essendo gli dèi per niente gelosi, in modo tale che non si delineasse alcun movente per l'insofferenza o il settarismo religioso o liturgico. Vero é, per contro, che il monoteismo, già presso gli Ebrei, non fu autentico,

ma piuttosto un esclusivo servizio reso alla divinità ebraica locale, che rivaleggiava contro gli dèi demoniaci dei paesi limitrofi; e che il Cristianesimo non rinnegò nemmeno gli dèi pagani, degradandoli invece nuovamente al ruolo di diavoli o demòni, credendo di dover reprimere tutti gli eretici quali persone possedute da tali spiriti.

Si potrebbe esprimere il rapporto del mondo antico e del mondo cristiano rispetto al problema della tolleranza anche così: Greci e Romani furono tolleranti per loro natura, quasi di famiglia e di mestiere, o — meglio ancora — non conobbero affatto l'idea, un tantino umiliante, della tolleranza, rallegrandosi piuttosto di ritrovare il divino nelle visioni religiose degli altri popoli; il Cristianesimo (come in precedenza l'Ebraismo) fu per sua natura, già nella professione, insofferente, geloso, col proprio Dio avido di potere, bramoso di dominio al pari dei suoi sacerdoti, cosicché già la più modesta richiesta di sopportazione dovette apparire come una rivolta, una ribellione contro l'unico signore e despota, che dominava la terra e gli inferi.

[p.57] I Greci non potevano divenire intolleranti, perché possedevano sì una religione, ma in compenso non avevano nessuna Chiesa; insofferente fu tutt'al più il culto ellenico dei Misteri, che introdusse invero qualcosa di simile ad una Chiesa nel libero mondo dell'antichità, un culto soffuso appunto di misteri (oggi non ancora disvelati del tutto), un annuncio di salvezza per tutti gli adepti, cose insomma da iniziati, oltre che la propaganda, per altri versi ignota ai Greci. Si sono paragonati sovente i misteri di Eleusi con la mistica del Medioevo cristiano; ma temo che ci si sia lasciati sedurre dal nesso etimologico delle due denominazioni. Nelle procedure liturgiche, è lecito pensare alla messa cattolica, o magari, per le analoghe pratiche eleusine, ad una messa diversa, ossia al rito della fiera (*Marktmesse*)…peccato che vi manchi l'unità mistica!

Se avevo il dovere di ampliare il concetto di ateismo, o piuttosto di allargare la cornice affinché potesse abbracciare i prodromi all'ateismo (ostilità alla Chiesa, illuminismo, tolleranza), avevo pure il diritto — o me lo riservavo — di restringerlo nello spazio e nel tempo. Intendevo limitarmi all'evoluzione intellettuale che ha confutato o dissolto i dogmi relativi al Dio, a noi tutti familiare, dell'Occidente cristiano. Sarebbe stato tutt'altro compito, quello magari di sfatare radicalmente la leggenda, secondo la quale tutti i popoli della terra avrebbero creduto in un Dio. E sarebbe stato, anch'esso, un diverso compito, quello di mettere l'ateismo buddista dell'Asia a confronto con l'ateismo del mondo occidentale; secondo il mio proposito, rientra pure nel mio assunto accennare agli sforzi che da cento anni — unitamente ad alcune premesse filosofiche e a qualche risvolto superstizioso — vorrebbero fare del Buddismo ateistico la religione del futuro dell'Europa. Anche il buddismo, tuttavia, rimane escluso dal mio programma.

Anche temporalmente, comunque, la mia esposizione inizierà dal momento in cui l'attività illuministica si indirizzò contro una compatta, monolitica Chiesa cristiana, contro

il Dio della mitologia cristiana, saldamente definito dopo interminabili battaglie. Perciò credo di esser nel giusto, quando non annovero tra i nemici della Chiesa né tra gli illuministi gli uomini che rifiutarono come novità, nel secolo della battaglia pei dogmi, la dottrina trinitaria attenendosi al Dio unico (come lo stesso **Ario)**, mentre vi colloco senz'altro gli eretici, che in sèguito insorsero contro il dogma e contro la Chiesa, come i pelagiani e infine i sociniani, la cui enorme influenza non è stata fin qui adeguatamente valutata. E, quasi per la stessa ragione, rinuncio a dare più dettagliate informazioni sull'ateismo antico rispetto a quello cristiano. Le sue principali espressioni e i suoi fatti più ragguardevoli saranno trattati qui — in questa introduzione —, soprattutto perché il Rinascimento si richiamò agli ateisti greci e romani, di modo che essi poterono finalmente tornare a vivere nella storia dell'ateismo cristiano.

[p.58]

Filosofi e poeti dell'antichità godettero la libertà di prendersi gioco delle parole del Dio, per come esse scaturivano dagli oracoli. Il concetto stesso di dio non era chiaramente definito, e poteva perciò essere indagato con inaudita libertà, non diversamente di quanto valga per noi coi concetti di legge naturale, energia, progresso. Discutendo le quali, in verità, non sempre ci se la passava senza minacce o delazioni. In epoche spiritualmente migliori (non necessariamente migliori in senso politico), presso i Greci e i Romani regnava una libertà religiosa tale, che per la negazione filosofica di Dio non necessitava un grande coraggio, e le opinioni su Dio si fronteggiavano tranquillamente come le opinioni su altre questioni fisiche.

Nel senso più concreto: dalla prospettiva dei filosofi greci della natura, l'esistenza di Dio era davvero uno tra i tanti problemi fisici. L'uno asseriva essere il fuoco la causa prima, l'altro l'acqua, un altro ancora il dio o la divinità astratta; non v'era Bibbia a far da ostacolo; Omero godeva di sommo prestigio senza essere, appunto, parola di Dio. Avrei potuto esprimere questa massima liberalità del pensiero antico semplicemente così: Greci e Romani non credettero di possedere una scienza di Dio e su Dio, e perciò non contrapposero mai, alla letteratura su dio e sugli dèi, l'intolleranza e la petulanza proprie della teologia cristiana.

Greci e Romani furono pertanto ben fortunati, in quanto possedettero una o più religioni popolari senza Bibbia e senza teologia.; sarebbe tuttavia antistorico pensare che il mondo antico non conoscesse per niente l'insofferenza e l'invidia dei sacerdoti. Il dogma dell'incomparabile splendore dell'antichità classica è lì per illuderci. I portavoce dell'Umanesimo, nel Cinquecento e nel Settecento, si richiamarono volentieri agli antichi Greci, esaltando la tolleranza del popolo greco e degli imperatori romani. Eppure, contro il senso di umanità dei Greci parla già il fatto che inventarono un loro concetto di barbarie; verso i barbari, come verso gli schiavi, non v'era crudeltà che non fosse lecita. Odisseo appende le ancelle della sua casa infilandole come uccellini, e Achille ammannisce a

Patroclo vittime umane; prima della battaglia di Salamina — e dunque ormai nella piena luce della storia — si fanno sacrifici umani per propiziarsi gli dèi.

[p.59]

I Greci non avevano dunque motivo di definire barbari i popoli linitrofi. Le folli infamie dei processi alle streghe e dei roghi per gli eretici, è pur vero, non le conobbero mai; epperò così umani non furono nemmeno essi, non tanto da non infliggere la pena di morte anche per reati minori, come per furto, come per blasfemia. Solo che essi non si curarono per niente di ciò che, per i teologi cristiani, costituisce sacrilegio, come la negazione d'un qualsiasi dogma; solo che, per secoli, sopportarono pacatamente le fantasie dei loro scettici naturalisti, intervenendo solo quando sembrò che il popolo stesso fosse stanco di "praticare".

Rispetto agli dèi stranieri, come verso l'uso di lingue straniere, i Greci non furono tolleranti quanto i Romani; però, qualora gli dèi indigeni in qualche traversia non avessero aiutato, per cui la superstizione si rivolgeva alla divinità d'un popolo vicino, allora si era molto abili nel ritrovare nel nuovo culto quello precedente. Solo Alessandro Magno utilizzò la tolleranza verso gli dèi esotici per farne un mezzo della sua politica o — come si direbbe oggi — del suo imperialismo; egli rese gli onori dovuti all'Apis degli Egizi e al Geova degli Ebrei, accreditando vieppiù l'opinione che alla base di tutte le diverse pratiche religiose vi fosse ovunque lo stesso soccorso d'una ignota divinità. Una tale indulgenza, confinante ormai con l'indifferenza, divenne a maggior ragione per i Romani uno strumento del loro durevole imperialismo, della politica di conquista del mondo. Sacerdoti intolleranti, certo, ve ne furono anche allora; e specialmente gli officianti agli oracoli difesero accanitamente i loro introiti e il loro prestigio contro razionalisti e schernitori; mai, però, la casta sacerdotale fu nell'antichità così forte e compatta da creare difficoltà ai governanti, quasi uno Stato nello Stato.

A ben guardare, Greci e Romani furono già veri agnostici, non nel senso moderno, non già perché avrebbero lasciato senza risposta le questioni preliminari della religione, o quelle estreme della conoscenza, ma certamente nel senso che permisero qualsiasi dubbio religioso. Per loro, era ovvio che ci si conformasse al costume della propria regione e si offrissero agli dèi i consueti olocausti; e per loro era altrettanto ovvio che se ne parlasse e vi si meditasse, ricercando se questi dèi esistessero per davvero e se possedessero in realtà le buone e utili qualità che gli si attribuivano.

Se e quando non temeva gli dèi, l'uomo antico non fu costretto ad aver paura di persecuzioni da parte delle autorità, eccettuati casi piuttosto rari; ma ancora più libero egli fu in quanto non provò l'intima angoscia verso irreali, oltretombali punizioni per ateismo. La tormentosa condizione di chi dubita, di colui che cerca di reprimere i suoi dubbi, il quale tenta di costringere se stesso — con preghiere e mortificazioni, con autorimproveri e umiliazioni — a rientrare nella fede, insomma, l'atteggiamento di devota ipocrisia verso se

medesimi, questo fu del tutto sconosciuto ai Greci e ai Romani. La fede non fu mai un problema che potesse decidere sulla vita dopo la morte.

[p.60]

Tutte le parole che concernono il libero pensiero si riscontrano già nel linguaggio degli antichi, pur avendo in loro un significato diverso da oggi: irreligiosità, bestemmia, vilipendio. Nel linguaggio comune, non v'è dubbio, allora come ora, si chiamò "senza dio" chi non rispettasse il costume o la moralità dei suoi contemporanei e conterranei, chi era insomma un "cattivo" soggetto.

Nell'uso linguistico più mediato e avveduto, invece, l'esser senzadio fu per i Greci anche soltanto questo difetto di spirito gregario, o mancanza di tatto e finezza, mentre noi di tale concetto parliamo — in tutta serietà — solo quando vogliamo negare l'esistenza d'un Dio. Nell'antichità, allorché il politeismo divenne religione del popolo, poté dirsi già un "senzadio" chiunque affermasse — guarda caso — proprio l'esistenza d'un Dio unico, ignoto, senza nome. Già la parola greca per l'assenza di Dio, la *asébeia*, (asebìa, ovvero mancanza di venerazione) non alludeva ad un convincimento, bensì al quotidiano comportamento: si chiamò ateo chi non aveva paura degli dèi, non partecipando al rituale ufficio divino; timorato di dio fu detto invece (secondo una testimonianza del buon **Senofonte**) chi onorava gli dèi come si doveva, secondo l'uso tramandato. Non è un caso che il pio **Lutero** spiegasse con accenti pressoché uguali il concetto di eretico: "Si chiama eretico chi non crede in tutti i princìpi che fa d'uopo e che conviene credere." Nella quale definizione c'è, di nuovo, la brama d'una fede e l'accenno ai punti del catechismo, mentre è antica l'opinione che la sottomissione al dogma o alla tradizione religiosa sia necessaria o comunque opportuna.

Perché necessaria? In forza della pubblica opinione, dunque secondo la tradizione. Al di là di questo richiamo a quanto tramandato o, nel miglior dei casi, alle norme dello Stato, i fautori greci del timor di dio non si spinsero mai. Perché, tra ateismo e tradimento della patria, non fu mai fatta distinzione molto netta; sicché, chi si rendeva colpevole dell'una empietà, veniva sospettato anche dell'altra. L'oracolo di Delfo non esigeva altra forma di religiosità se non l'osservanza esterna del servizio divino secondo i costumi, avuti in retaggio, del paese o della città. E il più prestigioso mitologo greco, **Esiodo**, aveva insegnato che si doveva far sacrifici secondo i modi della tradizione, e che la legge più antica era sempre la migliore. Pertanto, si può ben dire che i Greci, quando perseguivano un libero pensatore per reati religiosi, non formularono mai l'accusa esplicita di ateismo, ma si riferirono sempre a quella forma di trasgressione che oggi — come già rilevato — si chiamerebbe turbamento di funzione religiosa, o turbativa di pratiche religiose; un'infrazione, dunque, che neppure una maggioranza atea dovrebbe espungere completamente dal codice penale.

[p.61]

Per il mutamento semantico che il concetto di ateismo ha subìto nell'arco di due millenni, credo di non poter fornire alcun esempio migliore se non un'affermazione che — ancora

verso la fine del XVII secolo — eccitava non poco i buoni cristiani. La frase è di **Plutarco,** ma il pensiero ribelle vi fu infuso da Pierre Bayle: che la superstizione, cioè, è peggiore dell'ateismo.

Ateismo e superstizione — Plutarco (nato nel 40 e morto all'incirca nel 120 dell'era cristiana) in nessuno dei suoi scritti ha mai fatto menzione della nuova fede cristiana, e nemmeno nelle righe — che qui mi interessano — ha mai naturalmente pensato alla cristiana superstizione. Per escludere ogni sospetto d'una traduzione tendenziosa, cito quel passo nella vecchia traduzione dell'assennato seguace di Wolff, **Gottsched**, il quale fu sì avversario dei francesi e dei cattolici, ma nient'affatto ostile alla Chiesa cristiana. Dice che si fa più offesa alla divinità, immaginandosela alla stessa maniera in cui se la raffigurano le persone superstiziose, che credendo che non esista per niente. "Non posso stupirmi abbastanza di come si possa dire che l'ateismo sia una mancanza di dèi[4].

Ciò si dovrebbe dire della superstizione, e non della negazione di Dio… Per parte mia, preferirei che tutti gli uomini dicessero: Plutarco non è mai esistito, piuttosto che dicessero che Plutarco è un incostante, un farfallone, un iracondo, che va in collera per le più futili osservazioni e si risente per cose da nulla."

Dovremo in sèguito occuparci ancora dell'eresia che Bayle ha estratto da queste parole di Plutarco. Sotto il concetto di superstizione, intanto, Bayle sintetizzò molte cose: credenze antiche, nuove superstizioni e, in più, ogni genere di fantasticheria religiosa che non era ammessa dalla Chiesa ufficiale e poteva portare facilmente al fanatismo. In Bayle, insomma, la tesi che superstizione fosse peggiore dell'ateismo, ebbe un intenso significato liberale, anzi libertario, segnatamente in contesto politico: lo Stato, che allora voleva sterminare gli Ugonotti proprio in Francia, doveva esercitare maggior tolleranza verso tutti gli eretici, anche [p.62] verso gli atei, più che verso i religiosi fanatici; un ateista poteva ben essere un cittadino esemplare, e uno Stato ateo, o uno Stato di atei, sarebbe stato senz'altro possibile. Vedremo come Bayle, con questa teoria, andasse addirittura ben oltre l'appello alla tolleranza di Locke. Con bizzarra asocialità, **Rousseau** — tanto radicale politicamente quanto arretrato, spesso, sul piano religioso — affermò poi nel suo "Emilio", contro Plutarco e contro Bayle, la pericolosità dell'ateismo, asserendo che il fanatismo dimostra, nonostante tutti i suoi cruenti orrori, una grande e nobile passione, laddove l'ateismo sarebbe sì pacifico, ma solo per bassezza di sentimenti.

Ma ciò che Plutarco — il quale fu per la sua posizione borghese un religioso ben retribuito, e, come filosofo, moralista più neoplatonico che platonico — voleva dire in sostanza con la sua difesa dell'ateismo, ebbene, non ha nulla da spartire col libero pensiero d'un Bayle. Forse è possibile esporre il ragionamento di Plutarco, intellettuale greco romanizza-

[4] L'intero saggio "Sulla superstizione" non si può rendere nella lingua tedesca dei cristiani, non foss'altro perché già il titolo (*deisidaimonia*) significa letteralmente "paura di dio" e non già "superstizione". **Plutarco** intende veramente così: la negazione di Dio non è tanto esiziale quanto l'eccessiva paura degli dèi.

to, in modo da far emergere chiaramente la differenza tra l'antica e la nuova concezione delle cose concernenti il divino. Press'a poco nel modo seguente:

Da noi, in Grecia, non c'è una scienza che si chiami teologia; la nostra chiesa non ha magistero, la nostra religione è priva di articoli di fede. Pertanto, il nostro pensiero è veramente libero, esente quantomeno da barriere teologiche. Filosofi e sacerdoti sono spesso di opinioni opposte, ma non sono d'altronde obbligati ad avere la medesima opinione. Il sacerdote non ha come suo mestiere o suo compito di ricercare l'origine della religione e, addirittura, di far risalire la funzione liturgica ad una rivelazione divina; gli spetta unicamente di vegliare sull'osservanza delle vecchie usanze liturgiche, e di spiegare semmai ogni nuova costumanza come una superstizione e turbamento del culto. Il filosofo, per contro, ha scelto la sua professione proponendosi di indagare le origini del mondo e di tutte le cose; se quindi arriva alla conclusione che all'origine vi sia l'acqua, o il fuoco, oppure una forza spirituale, ciò potrà essere giusto oppure falso, ma non deve riguardare il sacerdote… E se Plutarco fosse stato uomo petulante e spavaldo (quale non fu mai), allora avrebbe anche potuto dire, valendosi d'un pensiero di quel **Cicerone** che tanto stimava: Noi sacrifichiamo agli dèi perché ci vogliano bene, perché ci rendano felici; tuttavia, ove gli dèi non esistessero, ebbene, noi continuiamo a offrir sacrifici, e loro possono…continuare ad amarci!

L'osservazione da me spesso, forse troppo spesso ripetuta, che l'antichità non ha posseduto alcun catechismo della propria religione, non può essere sorprendente per un lettore provvisto di conoscenze storiche; eppure, di certo, non s'è ancora ben riflettuto su tutto quanto può dipendere da questa differenza tra cristianesimo e "paganesimo".

Siamo oramai abituati al fatto che i concetti religiosi siano indagati e decretati dalla cosiddetta teologia — come altri concetti lo sono dalle rispettive "scienze" —, che le idee religiose siano ordinate secondo dogmi, oppure articoli di fede, che su questi dogmi si misurino esattamente tanto l'ortodosso quanto l'eretico, e che per il resto (che pure fu affare della Chiesa, non affare della religione) l'eretico debba essere stanato come un odioso nemico. Greci e Romani non seppero nulla di teologia, di ortodossia, di cose eretiche, né di sistematica persecuzione di eretici.

[p.63]

Teologia — La parola "teologia" sì, è pur vero che la possedettero; tant'è che la primitiva Chiesa cristiana — ma non ancora, però, il Nuovo Testamento — la prese in prestito appunto dai Greci. Sennonché, come i Greci parlavano il greco quale lingua materna, e come quindi le loro parole greche non erano affatto termini scientifici, così "teologia" non fu affatto per loro la designazione d'una scienza speciale. Il più tardo cristianesimo introdusse la distinzione — pari pari a quanto si immaginava — tra la teologia quale sistematica teoria del vero Dio e, d'altro lato, la mitologia quale complesso di sconnesse storie di falsi dèi. Aristotele, la cui logica fu poi in tante maniere utilizzata per fondare la teologica "Scolastica", non poté neanche lontanamente formulare una tale scienza di un

Dio vero; non aveva libri dinanzi a sé, da poter ritenere come parola di Dio; perciò gli fu del tutto indifferente definire qualcuno col nome di poeta, piuttosto che di teologo o mitologo.

Mitologia e teologia erano espressioni equivalenti per le cose che, nell'ordinamento fisico del mondo, non erano dimostrabili. Anche Platone e la scuola stoica evitarono di erigere edifici alla conoscenza di Dio, sebbene su Dio sapessero disquisire e raccontare moltissime cose. Il fatto che la scuola dei neoplatonici creò soltanto una nuova mitologia — riconoscendo peraltro i diritti di tutti i poeti e i filosofi antichi — è così certo, com'è certo che codesta mitologia divenne, successivamente, un settore della teologia cristiana. Nella visione antica, poeti come Orfeo, **Omero, Esiodo**, erano i veri e propri teologi; nell'era cristiana, la denominazione greca di *teologos* fu trasferita dai poeti di favole o mitologi agli autori di libri biblici, più esplicitamente a Mosè e all'evangelista Giovanni. Alla nuova teologia — chiamata dapprima cristologia — i credenti non prestarono fede più di tanto. Nuovo, rispetto alla serenità del mondo antico, fu il fatto che si pretendesse sul serio una robusta fede in tali cose. Infatti, per la salvezza del singolo, troppe cose dipendevano dal fatto che i racconti della nuova teologia fossero creduti in quanto fondati su dati di fatto: ch'era inerente all'essenza del nuovo dio, per esempio, di essere Figlio di Dio, nonché di essere resuscitato dai morti.

[p.64]

Teologo si chiamò, d'ora in avanti, chi immetteva in un sistema la dottrina dell'essenza di Dio e dei suoi inafferrabili misteri, in particolare quello della Trinità; e così fu, precisamente, a partire dal Padre della chiesa **Gregorio Nazianzeno**, il teologo per antonomasia (quindi dalla metà del IV secolo), dopo che si fu pronunciato il Concilio di Nicea. Andrei troppo lontano, se volessi mostrare — a questo punto — come la conclamata Scienza di Dio si sviluppò nel corso del Medioevo in una totalizzante scienza di dio e del mondo, assoggettando a sé e quindi alla Chiesa tutte le scienze laiche, e come poi, al termine dell'evoluzione, l'autodecomposizione del protestantesimo fece sì che la teologia (a partire da **Schleiermacher**) si trasformasse in una psicologia del sentimento del credere, ritornando così ad essere (con **F.D.Strauß**) una superiore mitologia scientifica.

Quanto alla differenza tra l'antico e il cristiano costume religioso, mi sembra davvero assai rilevante il fatto che la caratteristica del Paganesimo, di non possedere appunto alcun catechismo, perdurò ancora parecchi secoli nel corso del Medioevo; è solo difficile da dimostrare (ma a me sembra tuttavia certo) che la concrezione degli articoli di fede e la compulsione persecutoria della Chiesa contro gli eretici — fatti posti in essere dai dogmi stessi — si incrementassero l'un l'altro vicendevolmente. Non sussisteva, infatti, un insegnamento della religione, nel senso e nelle dimensioni a noi familiari. Dal cristiano si esigeva soltanto — ancora mille anni dopo la nascita di Cristo — che sapesse recitare il credo e il padrenostro, possibilmente in latino, in un linguaggio magari incomprensibile

nella forma. In generale, però, tale conoscenza si richiedeva solo agli adulti, in special modo al padrino nel battesimo, che doveva essere in grado di insegnare ai suoi pupilli credo e paternoster. In un'epoca in cui popoli interi stavano passando — volenti o nolenti — al Cristianesimo, non si poteva andare tanto per il sottile in fatto di articoli di fede; eppoi, l'istruzione versava generalmente in condizioni assai penose, talché la battaglia per i dogmi era impossibile per popolazioni ignare del leggere e dello scrivere. Senza la scrittura, senza la parola scritta, non vi furono eretici né persecuzioni di eretici. E, senza l'egoismo d'una Chiesa ricca e dominante, non vi fu alcun impulso a tali persecuzioni.

[p.65]

Con la determinante importanza d'un catechismo da credere alla lettera, è strettamente connesso il fatto che il cosiddetto anabattismo, ovvero il battesimo degli adulti, divenne una maledetta eresia molto presto, parecchi secoli prima della tragicommedia dello scisma di Münster. Com'è noto, la denominazione di questa setta gli fu appioppata ancora una volta dai suoi nemici; gli eretici stessi non potevano chiamare se stessi ri-battezzatori in quanto non riconoscevano la validità del primo battesimo. In verità, solo gli anabattisti presero tanto sul serio la dottrina secondo cui la salvezza del singolo dipendeva dalla sua fede nel dettato testuale del catechismo, che l'individuo doveva comprendere bene per poterci credere. Inconsciamente, dietro questo rigore, si nascondeva un po' di razionalismo, incurante ovviamente del mistero dell'efficacia del battesimo. La Chiesa dei credenti era paga del mistero del sacramento, senza chiedersi più di tanto se il catechismo venisse pure compreso. In questo, comunque, erano abbastanza concordi ortodossi e anabattisti, cioè che il sommo bene del singolo dipendesse dalla sua sottomissione ai princìpi del catechismo.

Potremmo quindi compendiare lo stato delle cose affermando che il mondo antico ebbe la sua religione scevra di dogmi. Di conseguenza, esso non ebbe affatto bisogno di compiere lo sforzo spirituale necessario per liberarsi dai dogmi. Chi, per esempio, negava l'esistenza di Dio, poteva magari incorrere in qualche guaio o fastidio, come l'abbandono o il distacco dalle comuni tradizioni popolari porta con sé in ogni luogo e in ogni tempo; purtuttavia egli non era spergiuro verso un giuramento che avesse prestato in gioventù.

Inoltre, il mondo antico non poté neppure — come il mondo cristiano, dopo una lotta di liberazione durata quasi millecinquecento anni — arrivare al punto di dissolvere la fede nei dogmi in una storia dei dogmi, trasformando così un'altra volta la teologia in una storia della mitologia. Per cui mancò all'antichità la più alta prestazione scientifica a cui noi siamo alfine pervenuti — in campo religioso, si capisce — ovverosia la storia comparata della religione. Solo che, beninteso, i Greci e i Romani una certa comparazione fra i miti degli dèi la fecero sempre, sia pure con quel loro spirito acritico che fu la loro forza nella vita e la loro debolezza nel pensiero.

Facoltà teologica — Per questo motivo mancò all'antichità anche un fenomeno, che in avvenire sarà sentito come un obbrobrio dell'èra cristiana: l'appartenenza d'una cosiddetta Facoltà di Teologia alle università, tanto orgogliose del loro compito di conservare e accrescere il sapere dell'umanità. So bene che quelle università furono istituite in un'epoca che, in tutta onestà, credeva in Dio e in una Scienza di Dio, un'epoca che considerava il sapere delle cose divine come il sapere più certo, essendo pertanto autorizzata ad onorare la facoltà teologica come la più antica e più importante; codesta situazione storica si manifesta abbastanza chiaramente già nel fatto che Stato e Chiesa, anche [p.66] nell'istituzione di nuove università, possono richiedere l'assunzione di professori di teologia dietro approvazione delle altre facoltà, mentre uomini e polli scoppierebbero dal ridere, non v'è dubbio, se si volessero aggregare cattedre di teologia nelle facoltà tecniche. In verità, non v'è alcuna differenza — per quanto attiene alla religione — tra una università e un politecnico: entrambi si propongono infatti di conservare, di accrescere e di tramandare il sapere, non già l'ignoranza.

Tra le numerose discipline delle scienze storiche potrebbe esserci un posticino, fors'anche un posto, per la Storia comparata delle religioni, per la storia dei dogmi, e simili, così come si tengono lezioni sulla mitologia induista e greca, sull'astrologia, sulla stregoneria, sempre a vantaggio degli studenti. Io non ho ancora sentito di un professore tedesco, di un esponente della scienza libera, che abbia declinato la nomina ad una università motivandola col fatto che questa non s'è ancora liberata dalla sua Facoltà di teologia; mentre non mancano poveri giovani, i quali rifiutano il posto di contabile presso una banca che abbia anche solo la cattiva reputazione di emettere titoli poco affidabili.

Del fatto che, nell'antichità, non esistesse un'assurdità paragonabile ad una Facoltà di teologia, che quindi era possibile l'educazione alla scienza senza esegesi e interpretazione d'un parola divina, basti solo un esempio: l'indipendenza dell'astronomia antica — come di ogni conoscenza della natura — dalla teologia.

Astronomia — La rotazione della vòlta celeste intorno alla Terra fu universalmente creduta; però questa dottrina non era connessa con la parola di Dio, e non fu perciò mai una questione religiosa. Allorché alcuni filosofi della natura giunsero a presagire (ma non ancora alla scoperta scientifica) che la Terra non fosse una superficie piana, bensì una sfera, che la terra girasse su se stessa, o intorno ad un favoloso fuoco centrale, ebbene, per enunciare una tale fantasia non ci volle un gran coraggio, giacché né le autorità né i sacerdoti sentirono il dovere di proteggere le idee astronomiche tramandate. Ove un astronomo dell'antichità avesse realizzato, o potuto anticipare, l'opera di Copernico, calcolando il moto della terra (intorno al proprio asse e intorno al sole), allora, a questa nuova visione del mondo, non si sarebbe opposta alcuna classe sacerdotale né alcuna facoltà universitaria, mantenute da Stato e Chiesa; come infatti non s'è udito che gli astronomi greci — dai pitagorei fino ad Aristarco di Samo —, i quali cominciarono a raffigurarsi il mondo nella prospettiva eliocentrica, fossero mai stati perseguitati.

La teoria geocentrica, che poteva richiamarsi ad Aristotele, restò invero dominante nell'antichità, ma non per causa d'una Bibbia, bensì solo in forza d'una certa inerzia mentale. Solo durante l'era cristiana divenne un delitto, anzi un sacrilegio, dubitare della dottrina geocentrica di Aristotele e del Vecchio Testamento. Non dico troppo: nell'antichità stessa, sul problema se la Terra stesse ferma o meno, ci si agitò meno di quanto — una settantina d'anni orsono — alcuni studiosi tedeschi (**Gruppe e Boeckh**) si accapigliarono sul problema filologico se la rotazione dell'asse terrestre fosse appartenuta o meno al sistema cosmico di Platone.

[p.67]

Avendo ormai fatto cenno all'astronomia, vorrei integrare la piccola digressione con alcune osservazioni sul rapporto tra astrologia e teologia. Non è senza follia che viene ad incrociarsi, con la fede in quella parte della teologia che sempre conta di più per la mania suicida del credente, e con la fede nella divina guida del destino individuale, proprio la fede nell'astrologia, ovvero nella predeterminazione della sorte individuale per mezzo degli astri.

Altro non è se non un'ilare coincidenza il fatto che la seconda componente delle parole composte "teologia" e "astrologia" sia la medesima; in origine, si chiamò "astrologia" la rispettiva scienza degli astri, decadendo solo negli ultimi secoli a significare la superstizione nell'influsso delle stelle. Personalmente, non vedrò il giorno in cui la stessa sorte tocchi alla "teologia". Soltanto un caso è anche il fatto che all'astrologia naturale si contrapponesse un'astrologia positiva, come alla religione naturale una religione positiva, sebbene — in tutt'e due i casi — la visione positiva fosse quella più transitoria.

Più notevole è, piuttosto, che la fede nell'astrologia venisse meno — nelle classi colte dell'Occidente — suppergiù nella stessa epoca in cui la religione naturale, o deismo, cominciò a superare il cristianesimo positivo; infatti, pur essendo stati anche molti capi della Chiesa dediti all'astrologia (molti papi, ma anche **Melantone**), è certo che l'astrologia — inventata da antichissimi pagani dell'Oriente e portata in Europa dagli Arabi — fu per sua natura poco o nulla cristiana, tanto da essere dichiarata punibile sia dal diritto romano cristianeggiante sia dalla Chiesa primitiva. Tra i Greci, furono convinti astrologhi gli Stoici, fatalistici e deistici; e, tra i Romani, fu un astrologo appassionato **Seneca**, peraltro sicuro ateista. Eppoi, in tempi moderni, credettero più o meno nel potere degli astri i non cristiani **Paracelso** e Cardano.

Chi volesse confrontare più precisamente la teologia con la storia dell'astrologia, non dovrebbe dimenticare la circostanza che, anche nella superstizione astrale, non mancarono fior di simulatori. **Agrippa** di Nettesheim campò in molte occasioni di quell'astrologia di cui aveva riconosciuto l'assurdità; e perfino il grande **Keplero**, lavorando ai suoi calcoli per dare il colpo di grazia all'astrologia, dovette fare gli oroscopi per non far la fame. Eppoi si pensi ai papi stessi, i quali non credettero spesso in quel Cristo nel cui nome essi — in qualità di suoi "luogotenenti" — reclamavano il dominio del mondo.

[p.68]

La differenza fra ciò che il mondo cristiano chiama religione, e ciò che il mondo antico chiamò nello stesso modo, o giù di lì, è stata ben individuata da **Schopenhauer**. I Greci non possedettero né documenti sacri né dogmi, nessun tipo di addottrinamento nella fede, e i loro sacerdoti non predicarono nessuna morale; il culto nei templi fu procacciato dai piccoli Stati, e fu pertanto affare di polizia. "Solo chi negava pubblicamente l'esistenza degli dèi, o altrimenti li oltraggiasse, era perseguibile, in quanto offendeva lo Stato che li serviva… Insomma una religione, nel senso che diamo noi alla parola, gli antichi non l'ebbero davvero." Fu piuttosto un gioco della fantasia e un raffazzonamento dalle fiabe popolari dovuto ai poeti: la gaia, spregiudicata presa in giro di un Dio — come si gode nelle "Rane" di Aristofane — non sarebbe stata possibile nell'èra cristiana.

(p.68-81

VII. IL MITO

Si dovrebbe dunque imparare a comprendere, e non dimenticare mai, che il concetto di ateismo ha un contenuto completamente diverso, a seconda che — poniamo — un ebreo negasse in Palestina l'esclusivo potere e l'assoluto dominio di Geova, o che l'imperatore Federico II dubitasse del Dio trinitario, oppure che venisse contestata l'esistenza all'oramai impersonale ed evanescente Dio del deismo.

Noi siamo troppo propensi a vedere un'antitesi tra il presunto monoteismo dei cristiani e lo schietto politeismo dei Greci[5]; ma se si potesse indagare a fondo, per la loro psicologia religiosa, un qualunque devoto romano di oggi e un qualunque greco dell'età ellenistica, allora ne risulterebbe un assai analogo impasto tra una confusa sottomissione ad una suprema divinità misto a politeistica superstizione.

Solo l'arrogante protervia cristiana ha fatto sì che il linguaggio della nostra scienza supponga di distinguere nettamente tra teologia e mitologia, tra religione e mitologia. Si aggiunga che, presso i Greci così alieni dalla critica, rimasero pure indistinguibili i labili confini tra poesia e religione; talché, se v'è un libro del mondo antico che possa occupare all'incirca il posto che compete alla Bibbia, ebbene, questo non è un libro religioso (ciò che del resto in origine non fu nemmeno la Bibbia), bensì l'opera epica di **Omero**. Infatti, come

[5] Il monotesimo cristiano non è sempre stata una faccenda scontata e pacifica come ai nostri giorni. Nel secondo secolo Giulio il Martire definiva tranquillamente il figlio come "secondo Dio"; e ancora nel IV secolo lo stesso **Atanasio** vedeva, nel dogma della trinità, l'esatta mezza via tra monotesimo giudaico e politeismo pagano. Nel concetto di "Trinità" non si scorgeva ancora nessuna contraddizione, men che meno un problema. In più, ancora nel VI secolo, la Chiesa greca condusse la sua dura polemica triteistica, che in futuro sarebbe stata ravvivata dal nominalista Roscellino e che, come socinianismo, avrebbe influenzato in maniera decisiva la non cristiana età moderna.

nel Medioevo moltissime leggende di santi vennero inventate da scrittori conventuali ricchi di fantasia, così nell'antichità molte leggende di dèi ed eroi furono create dai poeti.

[p.69]

Mai si dovrebbe dimenticare che Greci e Romani non ebbero una scrittura sacra, e che, secondo il loro stesso giudizio, un poeta aveva creato i loro miti; sicché gli interpreti di Omero, proprio perché non erano teologi, furono padroni di spiegare i vecchi miti in maniera allegorica o razionalistica, senza che allegoria o razionalismo — come accadde nell'èra cristiana — apparisse un empio sacrilegio. Ai poeti meno antichi, inoltre, specialmente ai tragici, fu senz'altro consentito apportare modifiche al carattere degli eroi mitici, o alla stessa trama del mito; il che fecero non solo il razionalista **Euripide,** ma anche i devoti poeti **Eschilo e Sofocle**. Vi si paragoni l'inflessibile dipendenza che non solo le storie bibliche, ma anche le leggende dei santi, possono rivendicare dai commentatori cattolici; chi, per ragioni artistiche, volesse liberamente escogitare anche un solo tratto della vita di Gesù, sarebbe già sospetto di ateismo.

La religione fu mito, e il mito fu creato dai poeti. Giacché i sacerdoti non insegnarono né morale né religione, poiché non ebbero né cattedre né assiomi; e poiché alla fine — il che va più di tutto sottolineato — non vi furono né obbligo scolastico per tutti né un Ministero dell'istruzione pubblica, ebbene, per tutto ciò presso i Greci neppure troviamo traccia di qualcosa che assomigli ad un catechismo. In sintesi: "Una teoria generale della religione non esistette." (Welcker, *Griechische Götterlehre*, I, 125)

È molto gradevole ricondurre il concetto di divinità e il nome del sommo dio (*teos* e *Zeus)* alla medesima "radice"; ed è ancora più agevole dedurne la spiegazione che, al tempo del politeismo, il singolare (*ò teos)* potesse significare il Dio supremo; in verità, però, sulla genesi dei concetti religiosi sarà ben difficile stabilire qualcosa di sicuro, non meno di quanto vale per l'origine del linguaggio. Non si sa neppure quando le favole portassero a definire il nome degli dèi, né quando, viceversa, i nomi riconducessero alle fiabe; non si conosce l'etimologia dell'altro concetto divino (*daimon*), né si sa, nonostante le più accanite ricerche, se nei misteri dei Greci si insegnasse una più raffinata idea della divinità, o non invece un'ancor più rozza superstizione.

[p.70]

Probabilmente, anche nei misteri v'erano solo immagini da vedere, non maestri da ascoltare. Lo si è ripetuto da Aristotele: gli iniziati hanno qualcosa da vivere, nulla da imparare. Perciò il comandamento di non tradire i segreti misterici poteva essere osservato così facilmente, perché non v'erano parole da rivelare. Chi voleva parodiare i misteri — come **Alcibiade** —, vi riusciva mediante pantomime, non per mezzo di parodie verbali. (Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, II, p. 200)

Anche il concetto "purificato" della divinità greca, intorno al quale si fa tanto chiasso, non fu, come per noi, una conscia rottura col mito; di fronte al mito, malgrado ogni fervore e sentimento, ci si sentiva così liberi, che scrittori e filosofi potevano riformare a piacimento ciò che i poeti avevano costruito. I poeti Pindaro, Eschilo e Sofocle, i "sofisti" Socrate e Platone (il quale pure fu un poeta a metà) introdussero a poco a poco, per la cerchia delle persone colte, certe consuetudini linguistiche che non furono certo monoteistiche, ma che tuttavia tracciavano la vaga immagine di un'entità divina al posto degli dèi in carne ed ossa, lasciando intravedere una giustizia presente al posto dei sovrani capricci degli dèi. Sofisti e filosofi andarono ancora più in là dei poeti nello smantellamento della religione. "La filosofia greca non è cresciuta, come quella cristiana, al servizio della teologia." (Per questo, come per quanto segue, si veda E. **Zeller,** *Sviluppo del monoteismo nei Greci.)*. Con mezzi assolutamente inadeguati si cercò purtuttavia di argomentare da una causa unitaria, per l'appunto, l'unitario fenomeno dell'universo.

Nelle fonti, io non trovo differenze di valutazione tra i cosmologi, per decidere se la causa unitaria consistesse in Zeus, nell'acqua, o nel fuoco. Quando Democrito, o Empedocle, fanno nascere meccanicisticamente dagli atomi, oltre a tutte le altre cose, anche gli dèi stessi, allora noi siamo portati a credere che qui — in modo abbastanza superficiale, se non frivolo — siano scesi a patti con la fede popolare; laddove, per certo, non è che un gioco autenticamente greco, e quindi spensierato, della fantasia. Appunto, proprio l'ateismo spensierato, addirittura spavaldamente irridente, fu tollerato con serenità; perseguite furono soltanto le azioni che mirassero seriamente a violare l'esercizio del culto. Il ministro del quale godeva d'una protezione certamente più valida di quella divina: solo la classe sacerdotale cristiana fu abbastanza perspicace da proteggere anche il ramo su cui stava seduta.

[p.71]

I Greci non ebbero alcun ceto sacerdotale nel senso nostro, nessun sacerdozio tramandato in virtù di occulti poteri. In epoche antiche, sacerdoti non furono nemmeno gli addetti ai sacrifici; e quando, successivamente, costoro divennero funzionari fissi del servizio templare, durante la democrazia ivi destinati per elezione o per sorteggio, ciò nonostante non divennero in nessun tempo — come non si può ripetere mai abbastanza — predicatori o titolari d'un magistero. Anche più importante fu il fatto che i sacerdoti non assunsero tale compito, come nell'èra cristiana, che anzi ad un tale ruolo neppure pensarono, di istituire cioè un collegamento tra fede e ragione, tra religione e filosofia. Talché il pensiero greco fu preservato dall'esser soggiogato alla fede; non vi fu teologia che potesse trattare la filosofia come ancella, e così la filosofia non ebbe necessità di ribellarsi ad una teologia. Sulla realtà dei miti divini si poté lasciare che la ragione decidesse tanto liberamente, quasi quanto sulla realtà dei miti eroici.

Libertà di pensiero — Quando uno dei più celebrati "sofisti", **Protagora,** dice senza ambagi di non poter asserire nulla sull'esistenza degli dèi, né un sì né un no, allora noi siamo ancora una volta propensi a considerarlo prudente, così come gli atei cristiani — per più d'un mezzo millennio — sono stati circospetti e guardinghi al riguardo. Ma con ciò si sottovaluterebbe certamente la libertà di pensiero dei Greci; perché Protagora si esprime semplicemente con la riservatezza quasi formalistica della scepsi, che non fu praticata solo nella scuola scettica. Protagora dovette fuggire, e Socrate fu giustiziato, non a causa di tali dubbi, bensì per il loro ripudio dei culti locali.

Allorquando il periodo aureo di Atene fu trascorso, la libertà di pensiero toccò l'apogeo. Gli scettici, gli Epicurei, e più degli altri i Cinici, poterono senza paura e quasi impunemente far scempio dei concetti religiosi. Come oggi, v'era un abisso incolmabile tra le persone colte, sostanzialmente atee, e il popolo superstizioso, con la differenza che — in quei tempi — le persone istruite non erano ipocrite. Se oggi, per ipotesi, uno dei nostri scrittori pretaioli volesse richiamarsi al fatto che la decadenza dell'Ellade e l'ateismo dei suoi ceti dirigenti vennero a coincidere, bisognerebbe obbiettargli che le idee cristiane non sono applicabili al mondo antico, tant'è vero che il poeta più conservatore della fioritura fu **Aristofane,** il quale sbeffeggiò la troppo umana gentaglia bigotta nel modo più spietato; il popolo lo amava proprio per le sue mascalzonate piazzaiole, sopportando in cambio le sue pie prediche, così come nel tempo della mia giovinezza (e qui i filologi non potranno perdonarmi il paragone) le satire artistiche ma spesso amare di **Josephine Gallmeyer** erano tollerate dal pubblico soltanto perché lei restasse di buon umore in vista dell'agognato cancan.

Eppure, già nell'età d'oro ellenica, è tramontata la vecchia fede negli dèi. Si è, spesso inconsciamente, trasferito il deismo cristiano — se così posso dire — dentro la filosofia di Platone; questo è corretto solo nella misura in cui le idee platoniche e le "idee" sono penetrate molto intensamente nella teologia cristiana, e poi da questa (idee di bellezza, di bontà e di verità) nel deismo, per gran parte senzadio. **Platone** insegnò, in grandi linee, che per il bene del popolo bisognava conservare il politeismo, proprio come gli odierni politici dicono della religione cristiana; ciò che Platone credette personalmente, oscillò vagamente tra un pallido monoteismo e un razionale idealismo, in cui non v'era posto per un Dio personale.

[p.72]

Assai più disincantato di Platone, e pertanto assai più incline ad un'unica causa divina, fu **Aristotele**, il quale infatti ha per giunta onestamente meritato di essere nominato *ex cathedra* il più "cristiano" dei filosofi. Ancora più cristiana, se possibile, ci dà la sensazione che fosse la sensibilità morale degli Stoici, soprattutto perché vi si prefigurò l'uguaglianza di tutti gli uomini che poi, nel cristianesimo, si sarebbe avvolta nel manto della filiazione da Dio.

Verso la fine dell'era antica, durante i primi passi del Cristianesimo, la sensibilità religiosa delle persone colte fu grosso modo questa, che si riesce meglio a credere in un solo, sovrannaturale reggitore del mondo, che non in molti dèi; quest'unico "governatore" del mondo era pertanto molto più facile da eliminare. Questa situazione generale dell'ultima filosofia greca imboccò in sèguito due diverse direzioni: le intuizioni positive d'una sola divinità, invero più poetiche che dogmatiche, vennero semplicemente assunte dal Cristianesimo, quando volle farsi vedere intellettuale; e la parte negativa, per la quale gli schemi svuotati fino all'inutilità d'un Dio nebuloso non erano che una parola con cui ateisti quasi estranei alla religione si giostravano a piacimento. Solo gli avversari consci e dichiarati del cristianesimo arrembante — come l'imperatore **Giuliano** — si sforzarono di sintetizzare in qualcosa che somigliasse ad un sistema i residui della vecchia fede (sacrifici e preghiere, misteri e in special modo l'arte divinatoria), per poter contrapporre alla fede nuova — divenuta sempre più sistematica — le sembianze d'una fede vecchia, ma tuttavia ordinata.

Oracoli — Abbiamo visto che i Misteri greci, almeno finché furono universalmente stimati, non ebbero somiglianza alcuna con le arcane cose cristiane, come da alcuni decenni vorrebbe invece farci credere la comparatistica religiosa; eppoi, ammesso pure che i misteri ellenici dovessero essere alla radice di certi nostri atti di culto, quelle antiche liturgie non consistevano affatto — con tutta certezza — in tesi o in teoremi, e neppure erano di natura irrazionale nè di carattere sovrarazionale. In più, neppure la divinazione greca, fintanto che vi si credette, annunciò mai assiomi teologici. Se pure gli oracoli erano considerati infallibili, tali non furono tuttavia su questioni di fede. I Greci non ebbero neanche l'idea di una Chiesa — essendo la loro "città" (secondo Burckhardt) la loro religione —, e quindi, tanto meno, nulla poterono sapere del magistero impartito da una Chiesa organizzata.

[p.73]

I tutti i casi, la fede negli oracoli sembra essersi mantenuta più a lungo che la fede negli dèi. Occasionalmente, sia prima che in sèguito, si rise volentieri degli indovini, visti come parassiti della divinità, epperò i Greci furono troppo curiosi e troppo superstiziosi, e — d'altra parte — troppo ignari nella conoscenza delle cause naturali, per non desiderare, pur coi loro vetusti mezzi puerili, di pronosticare l'avvenire riguardo alle vicende private e pubbliche. Il che non cessò nemmeno quando si affermò sempre più scopertamente che i divinatori erano venali, che la Pitia stessa era corruttibile. Non è lecito paragonare questa concomitanza di stima e discredito degli oracoli nemmeno con la bizzarra condizione d'un cattolico, che abbia magari riconosciuto il suo parroco per un cattivo soggetto e ne richieda ciò nonostante l'assoluzione; il sistema del cattolicesimo può conciliare benissimo la personale indegnità del religioso con la forza sovrannaturale della sua ordinazione sacerdotale.

Ma la religione greca non conobbe un siffatto sistema teologico, e, molto probabilmente, non ravvisò nulla di soprannaturale nella preveggenza del futuro. Per essere precisi, non

esisteva ancora una rigorosa scienza della natura, che potesse rintuzzare quella magia; la stessa scienza naturale — anche nei suoi migliori esponenti — traboccava ancora di superstizioni stregonesche. Delfi, epicentro dell'arte divinatoria, sembra esser stata usata molto spesso dalle autorità per fini politici, mai invece dai sacerdoti per avvantaggiare o per contrastare una nuova setta. Eppoi, non rientrava fra i doveri religiosi consultare l'oracolo di Delfi; era nulla più che una vetusta tradizione. E se, nel santuario di Delfi, si rendevano pubbliche le massime dei cosiddetti sette sapienti, o profani, se ad **Ippocrate** fu concesso di installarvi il modello d'uno scheletro come offerta votiva, allora questi fatti dimostrano di nuovo come i Greci non distinguessero ancora chiaramente tra fede e razionalità.

Noi ci chiamiamo, con un certo orgoglio, eredi dell'antichità, discendenti della civiltà greca, ed usiamo — oggi quasi ancor più frequentemente che ai tempi del Rinascimento — termini artistici derivati dal greco. Nondimeno, il dogma dell'antichità classica ci trae in inganno: non v'è quesito, nel campo della teologia o delle scienze esatte, in cui il termine specifico, artefatto, non abbia conosciuto un totale mutamento semantico. Storiografia, energia, atomo, eccetera eccetera, sono invariati solo in apparenza, ma sono spesso cadaveri lessicali che ci si è dimenticati di sotterrare. Ci sbagliamo di grosso quando manteniamo come forestierismi tali voci nella traslazione di concetti antichi, e sbagliamo altrettanto quando tedeschizziamo quei concetti per tramite d'un calco linguistico. L'intrinseca sostanza linguistica dei Greci ci è diventata incomprensibile.

[p.74]

Ateismo — Ciò che nelle lingue dei popoli cristiani significa "Dio", non è assolutamente identificabile con quanto Greci e Romani intendevano esprimere con le parole suppergiù equivalenti; gran parte delle fatiche esplorative e divulgative degli umanisti consistette appunto nel cercare di richiamare in vita l'antico concetto di Dio. Per i Greci e i Romani — se la mia sensibilità linguistica non m'inganna — "dio" non fu un nome proprio, neppure quando sentivano di librarsi al di sopra del politeismo, discorrendo d'una suprema Divinità; essi volevano dire propriamente — a seconda delle rispettive facoltà raziocinanti — personaggi divini, uomini divini, forze divine, e sarebbero stati imbarazzati se avessero dovuto meglio precisare l'aggettivo "divino".

Ciò si evidenzia bene grazie alla parola con cui — allora come oggi — si esprime la negazione o il ripudio d'un Dio. Oggi, chi si professa ateo nel senso più rigoroso, non riconosce semplicemente l'esistenza dell'unica persona che viene chiamata col sostantivo "dio"; come del resto vi sono stati storici che hanno negato l'esistenza dei re di Roma, o l'esistenza di Guglielmo Tell, e come vi sono moltissime persone che non credono nell'esistenza d'un individuo di nome "diavolo".

L'ateismo dell'antichità fu di genere alquanto diverso, come all'orecchio perspicace si rivela già nel suono della parola. Presso i Greci, chi passava per *àteos* poteva essere

certamente anche un negatore degli dèi cittadini, ma forse era soltanto uno che non si curava degli dèi, che se la cavava bene senza dèi, o che — come usiamo dire noi — vedeva anche Dio come un brav'uomo. I Romani assunsero la parola dapprima come voce straniera (*atheos)*, poi come calco (*atheus*), rimproverando un tale sentimento, com'è noto, anche agli Ebrei e ai primi cristiani. Solo nel tardo latino del Medioevo si affermò (peraltro sulla base di un'analogia errata) la forma di "*atheista"*; con la quale doveva essere espresso non più il rapporto della persona così designata nei confronti degli dèi urbani o rurali, e nemmeno soltanto (come spesso già presso i Greci e i Romani) la cattiveria, la scelleratezza, la "irreligiosità" di quella persona, bensì la sua appartenenza ad una scuola, ad una dottrina, ossia alla tesi seguente: l'essere personale, sulla cui essenza e qualità la teologia ci erudisce, non c'è, oppure non possiede affatto (ateismo nel senso più lato) le qualità attribuitegli.

In francese e in inglese esistono binomi di ugual significato, secondo la forma vecchia e nuova (*athée* e *athéiste*[6], *atheous* e *atheist)*; in tedesco, da gran tempo ci si è sforzati di germanizzare il concetto per mezzo di prestiti lessicali: *Gottleugner, Gottesleugner, Ungötter, Ohngötter*; a più riprese, **Campe** ripropose l'aggettivo "gottlos", senzadio. **Fichte** accolse il suggerimento iniziando la sua giustificazione — nel celebre dibattito sull'ateismo — con l'ambigua frase: "Sopportare tranquillamente l'accusa di esser senzadio è di per sé una delle peggiori scelleratezze." Dove il filosofo adopera il termine "Gottlosigkeit" la prima volta nel senso dell'espressione tecnica ateismo e, subito dopo, secondo l'accezione corrente tra i devoti, ossia nel senso negativo di malvagità.

[p.75]

Solo la lingua inglese ha formato una parola che denota acutamente la prospettiva del più radicale affrancamento da ogni concetto di Dio, il ripudio di ogni coinvolgimento in analoghi concetti: *atheology.* Vi è inteso un abito mentale che non prende in considerazione il concetto di Dio, per cui è indifferente se ciò sia per ignoranza della teologia o per avversione nei suoi confronti. L'ateismo cristiano, che con la sua negazione dell'identità personale di Dio vi si è contrapposto in maniera combattiva, è solo una transizione verso l'ateismo — completamente non teologico — dell'avvenire.

Questa riflessione per cui la non credenza in singoli dèi fosse tutt'altra cosa che l'odierna negazione teorica di Dio, mi riconduce al concetto stesso di Dio. Si conosce il luogo comune secondo cui la fede in Dio sarebbe stata presente in tutti i popoli e in tutti i tempi, talché, quando **Bayle** confutò tali idee congenite, affermando la presenza di popoli senzadio, queste concezioni suscitarono il ribrezzo e lo sdegno dei credenti. La scienza comparata delle religioni, che si fonda per molti aspetti sulla linguistica comparata, poté condurre ad un risultato molto più spaventoso. Dalla constatazione che le lingue chiamate

[6] Solo nel francese moderno. **Adelung** presenta "Atheist" tra le parole con desinenza in "-ist" che non sono correnti nella lingua straniera; ed in effetti, nel dizionario dell'Accademia di Francia del 1814, si trova registrato "*athéisme*", ma non ancora *athéiste*.

indogermaniche non avevano nessuna parola comune per il cavallo, si è dedotta — con qualche orgoglio per la conquista scientifica — la seguente conclusione: che quei popoli, perciò, nella loro comune preistoria non avessero conosciuto il cavallo. Ecco perché le lingue indogermaniche non hanno un'atavica, comune espressione per il concetto di Dio, sicché la scienza avrebbe dovuto a sua volta trarne il rispettivo corollario: che i popoli, nella loro comune preistoria, non hanno conosciuto alcun Dio. Io confesso, però, che questa conclusione, per niente parodistica, mi sembra convincente ed impegnativa solo per chi è per sua natura propenso — anche per altri aspetti — a tenere in conto di scienza la storia comparata delle religioni.

[p.76]

Chi osserva queste cose in maniera del tutto scevra da pregiudizi, senza zelo e senza odio — come io vorrei menar vanto di me —, saprà esser grato alla comparatistica religiosa per aver posto fine, grazie appunto alla sua analisi storica, all'ipotesi dell'illuminismo razionalistico, ovvero all'ipotesi dell'origine delle religioni per l'impostura dei sacerdoti. Noi sappiamo oggi, o almeno lo diciamo, che siffatti prodotti dello spirito generale — quali linguaggio, religione, diritto, etica — si sono sviluppati inconsciamente dalla cosiddetta anima popolare.

Lo spirito collettivo non ha tuttavia alcun organo di raziocinio o di linguaggio; sicché, proprio sul campo della psicologia dei popoli — una volta felicemente accantonata la consapevole invenzione di lingua, religione, eccetera —, si dovrà continuare nella ricerca di chi, nel senso vero e concreto, abbia effettivamente svolto il lavoro intellettuale necessario a quegli sviluppi. Chi, ad esempio, ha provocato la mutazione semantica dei concetti religiosi? Per quanto attiene all'èra cristiana, sarebbe questo l'obbiettivo precipuo d'una storia psicologica dei dogmi, non ancora intrapresa; nella quale, certo, si dovrebbe trattare — molto più di quanto fatto fin qui — della fantasia dominante nei Padri della Chiesa e nei teologi, nonché della suggestione profondamente operante nei fedeli. Nell'antichità, la funzione istituzionale dei promotori religiosi — che oggigiorno si chiamano teologi — fu pressoché esclusivamente nelle mani dei poeti.

Erodoto sapeva già che, per i Greci, erano stati i poeti Omero ed Esiodo a modellare gli dèi indigeni. E ai poeti successivi, segnatamente ai tragici, fu lecito ampliare ulteriormente la mitologia, come nel Medioevo fecero grosso modo i Concili ecclesiastici. Una conseguenza, per noi quasi inimmaginabile, di questa poetica libertà di pensieri e di immagini, fu che gli antichi, vuoi ascoltando nei teatri le declamazioni degli eroi, vuoi assistendo al rito divino, non videro affatto intorno a sé due mondi diversi e inconciliabili. Dai poeti, e solo da essi, appresero le leggende divine tramandate o variamente rimaneggiate; e dai medesimi poeti mutuarono tutto quanto fu per loro patrimonio comune di conoscenza e di sentimento (che noi oggi chiamiamo visione del mondo). E se i poeti per primi insegnarono la Weltanschauung d'un pessimismo, se così si può dire, spensierato, purtuttavia non vi fu alcuna superiore istanza, nessuna facoltà teologica né manuali imposti per legge che potesse decretare l'immoralità di tali sentimenti.

Pessimismo — Ciò che si definisce pessimismo (con un termine assai mal coniato), ovvero il convincimento della miserevolezza del mondo, potrebbe coesistere a meraviglia con la fede in un Dio; basterebbe soltanto ipotizzare — come fa la paura del diavolo universalmente diffusa — un Dio onnipotente e universalmente malvagio. In realtà, è stato il cosiddetto ottimismo ad elaborare la maggior parte dei sistemi religiosi, ragion per cui risulta che pessimismo e ateismo interagiscono spesso integrandosi in un'unitaria Weltanschauung. Ricordo qui soltanto Swift, Federico il Grande e Schopenhauer.

[p.77]

Dei Greci si narrò da sempre, in particolar modo da Goethe in poi, come la loro visione del mondo fosse luminosa e serena; anche il giovane **Nietzsche**, nel 1869, nella sua prolusione all'università di Basilea, seguitò a cantare lo stesso ritornello; più tardi, però, forse influenzato da Jakob Burckhardt, imparò a comprendere il senso dell'infelicità greca. In precedenza, Franz Xaver **von Baader** aveva additato l'aspetto negativo, notturno, del pensiero antico.

Da una tesi di laurea su "La concezione pessimistica dell'antichità" (pubblicata nel 1905 da Matthäus Marquard) prendo alcune citazioni estratte dai più noti poeti e scrittori greci, le quali suonano come variazioni sull'unico tema "è meglio non esser mai nati". Fin dai poemi omerici espressioni quali "i miseri mortali" e "gl'infelici umani" erano modi di dire pressoché stereotipati; gli dèi sono liberi da affanni, gli uomini vivono in perenne angoscia; e Zeus stesso, che pure non è né del tutto onnipotente né infinitamente buono, può dire: "Nessun altro vivente è più penoso a vedersi che l'uomo, fra tutto quanto vive e respira sulla terra". Da **Pindaro** ci viene la tanto ripetuta sentenza "Sogno di un'ombra è l'uomo". (E prima ancora: "Come mosche effimere siamo. Cos'è uno? cos'é nessuno?"). **Plutarco** riferisce ciò che un saggio indiano rispose alla domanda di Alessandro, se fosse più forte la vita o la morte: "La vita, perché è capace di sopportare tanti dolori". C'è da sperare che non mi si obbietti come, appunto per questo, il pessimismo è penetrato nell'Ellade provenendo dall'India; anche **Schopenhauer** non divenne pessimista perché amava la saggezza indiana, ma viceversa.

[p.78]

Anzi, il pessimismo antico è molto più sconsolato della moderna disperazione cosmica, o della consapevolezza del male di vivere, quale già si percepiva nei devoti autori ebrei e cristiani. I pii fedeli, una volta perscrutata la miseria del mondo, possono aggrapparsi (come Giobbe) alla giustizia nell'aldilà; i pessimisti e gli atei moderni alleviano il dolore della vita con la cordiale risata che nessuno può impedirgli. Il grande martire dei Greci, **Prometeo**, non è senzadio e non conosce la compensazione dell'oltretomba, talché gli resta soltanto la sua sfida titanica, con cui aspetta e predice la futura caduta del suo divino nemico mortale. È ben noto che **Epicuro** afferma degli dèi come la loro vita sia lieta e

beata; meno noto è il poscritto pessimistico: "Ma essi non si curano degli uomini, altrimenti non sarebbero beati."

Il pessimismo della cristianità è sempre — in modo conscio o inconscio — un rivoltarsi contro la saggezza o contro la bontà di Dio inoculate col catechismo. I Greci non avevano da imparare a memoria qualcosa di simile; quando Prometeo accusava Dio, lo faceva effettivamente da Dio a Dio, in un certo senso da uomo a uomo, in quanto avversario di pari rango; il comune cittadino greco non aveva bisogno di dubitare d'un qualche attributo di Dio, per trovare spaventevole la vita. In Grecia, l'uomo della strada, al pari del filosofo, sentiva familiari le due concezioni che un cristiano credente non può assolutamente ammettere: casualità nei fatti del mondo e cancellazione dell'uomo con la morte. Greci così diversamente dotati – quali sono i poeti e amici Erodoto ed Euripide — definiscono un puro caso la vita e l'uomo medesimo. Perciò la vita umana viene chiamata così spesso — in maniera quasi proverbiale — una farsa. Il Dio è l'autore di opere buffe; e la vita viene paragonata altresì ad un gioco di dadi. Nel senso dei saggi greci, si poté giustamente parlare di "nonsenso" della vita piuttosto che del suo contrario.

Suicidio — La rappresentazione d'una giustizia compensativa dopo la morte si riscontra invero, occasionalmente, come una fantasia di poeti e pensatori più antichi, ed è più tardi penetrata tramite i misteri Orfici — che furono probabilmente di origine buddistica, o in ogni caso indiana — nella religione popolare e quindi nel lessico dei poeti; purtuttavia, è in sostanza estranea al pensiero greco. Ne è prova il riconoscimento del suicidio, che l'intera antichità, senz'ombra di predicatoria pruderie, considera una via d'uscita, di scampo e riparo dall'esistenza. Non esser generati è il primo bene; saper morire volontariamente, il secondo[7].

Euripide raccomanda il costume d'una tribù barbarica: solennizzare la nascita come un giorno luttuoso, la morte come un giorno di festa. Per i Greci, l'uomo differiva

[7] La statistica del nostro tempo spiega il suicidio con motivazioni che nell'antichità non agivano con altrettale vigore: non c'era altrettanta fame, non c'era amore sentimentale, non c'era altrettanta convulsione nervosa. Sconcertante è solo il fatto che il suicidio fosse così frequente presso i Greci, nonostante che essi, a dispetto del loro pessimismo teorico, fossero in sostanza un popolo superficiale e frivolo. A noi deve interessare tale questione, in quanto, nel prosieguo della ricerca, dovremo constatare sovente come l'esaltazione, o anche solo la giustificazione del suicidio presso i Cristiani era considerata un segno di irreligiosità , o quantomeno di non cristianità. A questo proposito, occorre stabilire soprattutto che la morte volontaria nei Greci non era riguardata come un peccato religioso, non avendo nulla a che fare con la religione. Vi furono epoche, certo, in cui la città-stato colpiva la salma del suicida con punizioni, potremmo dire, onorifiche (rifiuto d'una sepoltura, amputazione d'una mano), ma in quei casi si puniva soltanto il disertore che sottraeva la propria forza alla comunità. Gli dèi non avevano nulla da obiettare contro il suicidio. Possediamo notizie credibili sul fatto che in almeno due regioni elleniche — l'isola di Chio e l' antica colonia di Marsiglia – il suicidio era organizzato legalmente; a Chio i vecchi avevano facoltà di andare liberamente incontro alla morte come ad un'ultima festa, mentre a Marsiglia l'autorizzazione era concessa dal consiglio della città e, manifestamente, anche la libagione funebre era pagata dalla cassa municipale. Nella stessa Atene, il timore dello sventurato di fronte al suicidio veniva biasimato dai poeti quasi come un sentimento di codardia, come amore per la vita; si doveva uscire dalla vita come dal teatro, quando lo spettacolo non era più gradito. Una volta, ad indicare la morte dignitosa, viene usata (da Plutarco, nella vita di Cleomene) l'espressione di *eutanasia*, con la quale noi oggi incominciamo ad intendere la morte indolore, che il medico induce per esempio attraverso la morfina.

dall'animale solo perché ha precognizione della propria morte; e poiché vedevano la morte dappertutto, ecco che tutta la natura gli sembrava più raccapricciante che amabile; oltre a ciò, mancò loro la rassegnazione del moderno miscredente (Spinoza, Goethe), il quale non crede ad una giustizia distributiva e perequativa dopo la morte ma si sente nondimeno, nelle sue ore buone, pacato e sereno come una particella di questa micidiale natura.

[p.79]

Anche più consapevole e più acuto che nei Greci, nei quali lo sgomento ebbe in fondo il sopravvento sulla chiarezza, si manifesta il pessimismo nei Romani colti dell'èra imperiale, quando la disperazione indubbiamente finì per prevalere sull'incertezza del diritto. **Seneca, Lucano e Tacito** descrivono il tedio di vivere dell'epoca. Quasi ancor più amaramente e globalmente, **Plinio il Vecchio** (nel primo capitolo del settimo libro della sua *Storia naturale*) compiange la dura sorte degli umani; si potrebbe pensare che **Kotzebue** abbia ricalcato le poesiuccie del suo "Scoppio di disperazione" su questo passo di Plinio. Per il quale nessun altro animale versa tante lacrime fin dalla nascita, che l'uomo è costretto ad imparare tutto con fatica, che per natura sua non può che piangere; la cosa migliore sarebbe pertanto non essere nati, oppure morire in giovane età. Se Plinio non fosse stato un compilatore così modesto, si potrebbe pensare a Prometeo o a Faust, giacché conosce un solo conforto alla miseria degli uomini: che gli dèi, cioè, stanno ancor peggio, non potendo por fine alla loro vita col suicidio.

L'immagine ideale della serenità perenne del popolo greco, della sua gioia infinita, è una mistificazione. Nessuno ha raccontato questa favola in modo più efficace, più coinvolgente, come ha fatto **Schiller** nel suo inno "Agli dèi della Grecia". Quanto a scarsità di spirito cristiano, certo, la poesia non lascia a desiderare: "Quando anche gli dèi furono più umani, allora gli uomini furono più divini"; ma ancor più che la religione ereditata sono invise al poeta (nel 1788) le dure leggi della scienza naturale. Egli ha nostalgia d'un mondo in cui gli dèi condussero beate generazioni con le lievi dande della gioia, quando la magica aura della poesia aleggiava intorno alla verità (la religione naturale?), quando ogni dono della natura era più caro per la bontà d'un Dio, quando persino il tenue filo della vita fluiva più ricco attraverso la mano dei cuori; e gli dèi greci prendevano per sé ogni cosa bella, tutto il sublime, tutti i colori, tutte le tonalità della vita; e a noi mortali non rimase che la parola arida, ignuda e senz'anima.

[p.80]

Pessimismo senza dramma — Tutto falso. Solo nell'antichità pagana, la massa delle persone ignoranti fu altrettanto concreta e terrena, quanto sono oggigiorno i cattolici italiani; come animaletti che si godono la vita fintanto che i bisogni più elementari sono appagati. L'élite intellettuale dei Greci fu al tempo stesso pessimista e ateista; entrambe le cose, però, senza la sensazione di violare così un qualsivoglia comandamento dell'etica corrente. Quella serenità rassegnata, che anche nei tempi moderni supera così di rado il pessimismo quasi dogmatico e vuoto, io la trovo realmente — in tutta l'antichità — una

sola volta, naturalmente in **Socrate**, nelle frasi conclusive della sua apologia, scritta da Platone, e non importa che sia o non sia una libera invenzione di Platone. Mai, come in queste parole di commiato, Socrate usò meglio la sua celebre ironia : "Ma è ormai tempo di andare, io a morire, voi a vivere. A quale delle due parti tocchi miglior destino, è ignoto a tutti fuorché al Dio."

Io ho definito ateo, per l'appunto, il pessimismo greco; ciò nondimeno resto dell'opinione che questa situazione antica di ateismo non rientri di diritto in questo mio racconto della lotta di liberazione. Ora, vorrei compendiare ciò che in precedenza è stato toccato solo occasionalmente. Chi, nell'èra cristiana, pensava in maniera pessimistica sul corso del mondo, ebbene, costui negava — se non espressamente, certamente però nei suoi sentimenti — la fede nel Dio del catechismo scritto, la fede cioè in un Dio onnipotente, onnisciente, misericordioso, o almeno giusto; il pio cristiano dev'essere difatto contento di come va il mondo, e specialmente di come va la sua propria vita, e, ove gli andasse davvero troppo male, deve rimettersi all'imperscrutabile decreto di Dio e rassegnarsi con la speranza nell'aldilà.

[p.81] Il greco devoto ebbe un culto nei suoi templi, ma non dovette accettare le dottrine d'una chiesa; ai sacerdoti greci competeva di far sacrifici e di pregare, come mansione accessoria anche di far vaticini; ma non gli spettava né di spiegare articoli di fede né di predicare una morale. Le citate qualità del cristiano Dio catechistico erano ignote anche al greco devoto, e addirittura anche ai pensatori greci pervenuti ad una sorta di monoteismo. Il Dio ellenico non era assolutamente onnipotente; non aveva creato né il mondo né gli uomini, essendo lui stesso sottoposto all'unica essenza onnipotente, cioè al Fato. Il Dio non era affatto onnisciente, tant'è che gli stessi oracoli dovevano formulare ambiguamente le loro famigerate sentenze, proprio per camuffare la loro ignoranza. Ancora meno, poi, quel Dio era infinitamente buono, o anche soltanto buono o giusto; era invece un egoista volubile, scostumato, tirannico, spesso malvagio, insomma niente di esemplare, niente di imitabile per le persone migliori. Quindi, se perfino la religione popolare ebbe l'idea che gli dèi non governassero il mondo, non possedendo né molto giudizio né amore per gli uomini, allora il libero pensatore greco poté essere pessimista, che negasse o meno gli dèi del popolo.

Ancora una volta si deve sottolineare il fatto assai singolare che i Greci furono in tutto e per tutto alieni da teologie, che la loro condanna del mondo reale non fu rivolta contro nessuna qualità divina, insomma, che il pessimismo greco fu tutt'al più un'accusa agli dèi, non già disperazione nei loro confronti. A ciò si aggiunse che questo pessimismo, nella sua sostanza, rimase insabbiato nella teoria, senza influenzare la vita reale. L'uomo greco non fu "lacerato"; non si angustiava troppo del fatto che le cose del mondo non lo soddisfacessero; imprecava alla vita pur restando tuttavia spensierato. Sopra gli uomini, come sopra gli dèi, dominavano le medesime oscure potenze; gli dèi non ne erano responsabili, pur essendo lieti come le loro feste; e gli uomini servivano gli dèi, quanto meglio potessero, in allegria.

Si potrebbe, senza voler associarvi farisaicamente un biasimo o una lode, riassumere la situazione in questi termini: che al pessimismo dei Greci fece difetto il rigore, la serietà del pensiero come la serietà della vita. Come mancò alla loro scienza il rigore critico, così mancò la serietà d'un costante, coerente convincimento, sia nella loro negazione di Dio, sia nelle occasionali persecuzioni di negatori di Dio. Ciò che si è chiamato eterna serenità dei Greci, non fu in verità che un'affascinante mancanza di serietà, non essendo nulla più che la serietà di sani, giocondi fanciulli.

, p.81-92)

VIII. SOFISTI

Diritto canonico — Allo stesso modo in cui non ebbero alcuna fede codificata, e quindi nessuna teologia, i Greci non ebbero neppure (appunto perché senza chiese) un diritto ecclesiastico codificato. Non vi si obbietti che, anche tra le chiese cristiane, solo quella romana possiede un sistema di diritto canonico, e che questo è stato codificato, per l'esattezza, solo nella pentecoste del 1918. Anche il diritto romano esistette molto tempo prima delle pandette. Quasi quasi, si potrebbe vedere, in questo recente tentativo di sanzionare in paragrafi il diritto della Chiesa cattolica, un sintomo del fatto che si è acquisita coscienza della debolezza di un diritto siffatto.

[p.82]

Comunque sia, sta di fatto che per secoli il cattolico diritto canonico aveva affermato con successo che lo Stato è sottoposto alla Chiesa e ha il dovere di eliminare — d'ordine e per conto della Chiesa — eretici e negatori di Dio. Di ciò, nel mondo antico, non si parlò mai: né d'una subordinazione dello Stato né d'un delitto di eresia. Ogni poeta, che per i suoi fini cambiasse in qualche modo la mitologia ricevuta in retaggio, sarebbe stato — secondo il modo di vedere cristiano — un eretico, e avrebbe meritato la morte. In Atene, laddove accusatori e giudici fossero convenuti per punire blasfemia o sacrilegio, non ci si poteva richiamare ad un diritto chiesastico; in tal caso era la città — la polis — a procedere in forza del diritto ordinario contro un disturbatore della pace, ma sempre per motivi politici.

Eppure i processi per ateismo, nell'antichità, per quanto se n'è avuta notizia, restano pur sempre casi eccezionali; per braccare eretici ed atei (per non parlare di processi alle streghe e di guerre di religione) mancavano ai Greci qualsivoglia inclinazione ed un qualunque appiglio giuridico. La vita del cittadino greco non era completamente libera, perché ci si aspettava da lui che partecipasse alle usanze religiose della città; però non c'era un diritto canonico, sicché aveva piena libertà di pensiero e di parola, sia come poeta sia come filosofo. Purché fosse un buon cittadino e idolatrasse la sua città (e lui la deificava letteralmente), aveva pure adempiuto ai suoi doveri religiosi; bastava che obbedisse alle autorità e indulgesse alle debolezze umane dei potenti, come pure alle umane debolezze dei suoi dèi. E anche in questo erano in sintonia la sua città-stato e la sua

religione civica, che entrambi si curavano ben poco della moralità e della cultura dei cittadini. Partecipazione agli affari pubblici e dinamismo politico era il supremo precetto, indifferenza verso la città il peggior vizio.

E pertanto non è così paradossale — come potrebbe sembrare ad un'epoca cristiana — che l'accusa di ateismo fosse un'accusa politica; non nel senso che le persecuzioni religiose provenissero dal potere politico della Chiesa (come nel Medioevo), bensì in quello che l'ateo era sospetto di essere un cattivo cittadino. Col significato che, allora, il giuramento aveva nello scambio commerciale tra popoli e individui, sarebbe stato ovvio detestare l'ateismo in quanto favoreggiamento di spergiuro e d'infedeltà; senonché, sotto questo aspetto, i Greci erano oltremodo magnanimi; senza distinzione, credenti o non credenti mentivano, truffavano e si vantavano della loro furbizia, tanto che la disonestà greca divenne proverbiale tra i Romani: "i bambini si frodano coi dadi, gli uomini coi giuramenti."

[p.83]

E poiché gli antichi — come tutte le persone — erano schiavi della loro lingua materna, ma non schiavi d'uno speciale gergo teologico, per tale ragione l'ateismo fu per loro affare privato (come la religione dovrebbe appunto divenire in futuro); e per lo stesso motivo non si può parlare, ad essere precisi, di una storia, di un reale sviluppo dell'ateismo nel mondo antico. Nell'èra cristiana, neanche la lotta di liberazione condotta dall'illuminismo si svolge in modo lineare; tuttavia, come nei campi di altre scuole di pensiero, di rado vanno perdute interamente le conquiste d'un movimento di lotta, sicché i successori si attestano volentieri sulle posizioni occupate dai predecessori. Per i migliori ateisti greci e romani la rivendicazione della propria convinta concezione irreligiosa non significò una seria lotta di liberazione, non costituì un sacrificio di sé, un'abnegazione al servizio dell'umanità; fu piuttosto, e tutt'al più, un'accanita polemica (Epicurei contro Stoici) tra scuole avverse e contrapposte.

L'ateismo dell'antichità non ha una "storia" nel senso d'una evoluzione, e già per questo esorbita dall'ambito del nostro compito.

Solo come esempi di queste tesi saranno presentati i pochi ateisti greci e romani, in modo più compendioso o più dettagliato, a seconda delle ripercussioni che essi — grazie al dogma dell'antichità classica – avrebbero esercitato dapprima sugli umanisti e più tardi sull'età illuministica.

Senofane — Uno scrittore greco, nel quale — solo che ne sapessimo di più — si potrebbero evidenziare le dissomiglianze tra il libero pensiero antico e quello cristiano, fu il presunto fondatore della scuola eleatica, il filosofo poeta Senofane. Di lui, possediamo soltanto frammenti isolati, che tuttavia bastano per l'appunto a vedere in lui l'autore di quei pensieri, grazie ai quali — due millenni e mezzo più tardi — **Feuerbach** sarebbe divenuto famoso. Non sappiamo neppure quando e dove sia vissuto; morì probabilmente in età assai avanzata, negli anni in cui nacque Socrate; è probabile che abbia trascorso gli

ultimi anni di vita ad Elea, colonia italiana della Magna Grecia, lui, che era nato in Asia Minore. Non si ha notizia certa che sia mai stato perseguitato a causa del suo libero spirito; quale poeta, aedo o rapsode, poté forse godere d'una libertà che non sarebbe stata concessa ad un filosofo naturalista ligio alla corporazione.

[p.84]

I frammenti decisivi, ricomposti più volte e a buon diritto in un unico pensiero, suonano, secondo un'affidabile traduzione, in questi termini:

"Credono gli uomini esser gli dèi generati,

Essere pari a noi per forma, per abiti e lingua.

Ma se vitelli e leoni avessero umane le mani,

Sapessero pingere e far statue, allora le bestie

Farebbero dèi a loro simili, e dèi per i cavalli

Sarebbero cavalli, e dèi anche buoi simili ai buoi."

Similmente, è ben noto che i negri si raffigurano i propri dèi neri e dal naso camuso, i popoli nordici rossicci e dagli occhi azzurri. Anche per questo, nell'antichità, Senofane fu ritenuto un beffeggiatore; perché non s'appagò delle storie degli dèi narrate da Omero ed Esiodo, a causa delle loro scostumatezze. Saremmo quasi propensi, sotto questo aspetto, a parlare di qualcosa di simile ad una critica etica della Bibbia; se non fosse che il poeta antico aveva tutto il diritto di rimodellare la leggende a lui tramandate.

Benché si sentisse sicuramente ostile alla religione popolare, Senofane non negò in alcun modo la presenza di qualcosa di divino nel mondo; anzi, a cagione di alcuni suoi versi, s'è voluto fare di lui il più antico monoteista greco, quasi l'araldo di un Dio unico, invero del tutto dissimile dagli uomini, ma da lodare con parole umane come il più grande. Ci mancò poco, e di questo antico avversario degli dèi si sarebbe quasi fatto un teologo cristiano, semplicemente perché non fu soddisfatto della marmaglia divina della sua terra natale. Eppoi, in effetti, fa tornare alla mente il gesto dei liberali predicatori domenicali, o nel migliore dei casi il celebre detto di Kant, l'atteggiamento d'un Senofane — secondo il racconto di Aristotele — che piamente inalza il suo sguardo verso il firmamento infinito esclamando "l'Uno è Dio". Se però cerchiamo di tradurre e di ordinare ciò che delle esternazioni di Senofane ci è rimasto circa le qualità di questo dio, passiamo da una contraddizione all'altra, e non arriviamo a persuaderci che Senofane abbia creduto in un Dio personale, dimorante fuori dal mondo. E perché avrebbe dovuto? Se rinnegava il politeismo — a cui eran dedite le pratiche della religione popolare —, in tutta la grande Grecia non v'era più autorità ecclesiastica di sorta, non v'erano più giudici spirituali che potessero porre una mèta o un limite alla sua riflessione. Qualunque cosa egli possa aver

inteso denominando una volta il Dio una palla, laggiù non v'era barba di teologo che potesse impedirglielo.

[p.85]

Si è definito il libero Senofane anche un panteista, a cagione d'un verso che gli fece dire, cent'anni dopo, uno scettico in vena di satira; in quel verso si trova già inclusa la parola d'ordine del panteismo. Ma dobbiamo guardarci bene dal porre di nuovo sullo stesso piano le idee che un panteista antico e uno cristiano respingono; il panteista moderno, che non fa più distinzione tra Dio e natura, rifiuta il dogma d'un trascendente Dio creatore; laddove nel mondo antico non v'era ombra di dogma che affermasse il distacco tra dio e natura: la religione del popolo personificò alcune forze naturali, ma il poeta filosofo restò padrone o di personificare l'intera natura come l'uno-tutto, oppure, rigettando ogni personificazione, di risolvere il problema con l'unità nel tutto. Sembra che Senofane – in quanto nemico giurato d'ogni antropomorfismo — abbia intuito l'uno-tutto, senza peraltro indagarvi ulteriormente.

In realtà Senofane, volendo trovare l'ultima parola che lo caratterizzi, fu un agnostico nell'accezione moderna, e pertanto un degno precursore dell'agnostico Socrate, il quale volle dirsi il più saggio dei Greci solo perché sapeva del suo non sapere. Il filosofo George H. **Lewes** ha voluto collocare Senofane al primo posto tra i pensatori che culminarono nello scetticismo antico; ma ciò non è molto giusto, in quanto Senofane sembra esser stato liberissimo dalla superstizione verbale, veracemente talmudica, con cui i famigerati scettici dell'antichità propinavano i loro giochi di parole. Senofane non ebbe la minima propensione a costruire un sistema movendo dal dubbio sulla conoscibilità del mondo; egli fu solo intimamente pervaso dall'inconoscibilità del divino o dell'uno-tutto, dal destino degli uomini di soccombere all'illusione.

Lo stesso Socrate si provò semplicemente ad esercitare una limitata critica delle parole etiche, senza avventurarsi fino alla critica del linguaggio; Senofane non giunse neppure alla critica verbale, non chiedendosi se a parole come "il divino", e simili, corrispondesse qualche cosa nella realtà; fu nondimeno così onesto da riconoscere l'inconciliabilità di certe astrazioni (infinità, immobilità) con il tradizionale concetto di Dio, senza accontentarsi d'una soluzione puramente logica delle difficoltà. Il mondo era inintelligibile, e lui fu ancora talmente estraneo alla mentalità scolastica da credere di non doversi vergognare di questa incomprensibilità. Non dobbiamo dimenticare che Senofane visse in un'epoca in cui non esistevano ancora facoltà filosofiche né insegnamenti di grammatica e di logica, e che pertanto era costretto a meditare e a poetare su Dio e sul mondo nella lingua greca dell'uso. E allora mi sembra che sia, per il non scolarizzato Senofane, motivo di speciale merito il fatto che Aristotele, di gran lunga più addestrato di lui nella filosofia e nella logica (ma invero solo grammaticalmente), gli rimproveri una certa rozzezza di linguaggio.

[p.86] Assai finemente **Erwin Rohde** si richiama (in una prolusione accademica intitolata "La religione dei Greci") a Senofane e a Pindaro, accennando alla differenza esistente tra

le concezioni religiose dei Greci e l'abbondanza delle loro figure divine. Osserva come sia esiguo il numero delle saghe divine propriamente religiose; con le rappresentazioni degli dèi, quindi, la poesia condusse un gioco creativamente geniale, riuscendo a dimenticare il significato religioso di queste figure in modo così totale che — precisamente in Senofane — "il non religioso sembrò capovolgersi nell'irreligioso". Non abbiamo tuttavia notizia d'una qualche angheria perpetrata nei confronti di questo patriarca d' ogni ateistica ispirazione.

A**nassagora** — Se la scelta di ciò che degli scritti antichi giunta fino a noi non fosse stata opera del caso, e segnatamente delle casuali esigenze delle scuole tardo-greche e romane, sarebbe stato senza dubbio possibile formarsi una più adeguata immagine dell'età classica dei Greci. Di quella fioritura non possediamo nessun affresco completo, ma solo poche sculture sicuramente databili; siamo costretti ad accettare in buona fede che le opere teatrali conservateci siano anche i pezzi migliori, che Platone e Aristotele fossero davvero i filosofi più significativi dell'epoca. Alcune testimonianze antiche, nonché frammenti dei suoi scritti lascerebbero magari concludere che Anassagora avrebbe da dirci più di Platone e Aristotele, sui quali gli uomini — per oltre due millenni — esercitarono il pensiero, praticando però anche non pochi abusi in tali esercitazioni.

Lungi da me di voler azzardare il tentativo di rimettere in piedi un "sistema" anassagoreo dalle sparse macerie rimaste. Di lui, in questa sede, mi devo occupare soltanto perché era stato — come dice la tradizione, che peraltro non dobbiamo prendere alla lettera — il maestro di Pericle, di Euripide e di Socrate, ovverosia il maestro dello statista, del poeta, e del filosofo ritenuto senzadio; e perché egli stesso fu accusato e condannato per cotale "empietà". Anassagora morì lontano da Atene, più che settantenne, solo pochi anni prima della rappresentazione della farsa "Le nuvole", in cui Aristofane formulò la prima denuncia contro l'irreligioso Socrate.

[p.87] Non sappiamo se il distacco dalla religione popolare, ossia la negazione degli dèi — che in Pericle si manifestò come razionalismo, in Euripide crebbe fino ad una parodia dei miti, e in Socrate portò ad un'etica immune da miti —, non sappiamo davvero se questo "illuminismo" greco scaturì realmente dalla personalità di Anassagora, oppure se, durante la guerra del Peloponneso, fosse già nell'aria, aleggiando nel nuovo spirito del tempo. L'aneddoto, secondo cui Anassagora ridicolizzò una divinazione (l'autocrazia di Pericle doveva essere annunciata dall'apparizione d'un montone unicorno, e Anassagora spiegò l'unicornità come effetto d'una anatomia superstiziosa, ma pur sempre naturale), dimostra soltanto che la scienza della natura — per quanto basso fosse il suo livello — avrebbe volentieri assunto il retaggio della sapienza sacerdotale.

Anassagora tentò la medesima impresa che i filosofi naturali (così si sogliono chiamare i Presocratici) avevano tentato: spiegare cioè l'origine del mondo con l'ausilio d'una gracile conoscenza della natura. È comprensibile che una tanto puerile spiegazione della natura (almeno per i bambini greci) potesse risultare più soddisfacente delle soluzioni che oggi si

tenta di dare agli enigmi del cosmo. Degno di nota è comunque il fatto che tutti questi primitivi sforzi d'una spiegazione confusamente meccanicistica sembrarono accordarsi a meraviglia con la fede negli dèi; certo, gli dèi erano immanenti nel mondo, non c'era bisogno d'una genesi che inalzasse qualche dio a creatore del mondo; non v'era dunque alcun ostacolo per fare del fuoco, dell'acqua, o di altri elementi la causa primordiale degli dèi e del restante mondo.

Orbene, Anassagora, che insegnava del resto un genere peculiare di atomistica, aveva introdotto per spiegare l'ordine universale un nuovo elemento, di cui possiamo dire genericamente che fosse di natura spirituale, ossia il "*noùs*". Traducendo la parola con "ragione", o addirittura con "intelligenza del mondo", si propende facilmente a cercare dietro di essa una divinità astratta; ma già Hegel ha riconosciuto, esprimendolo univocamente nel suo intricato linguaggio, che questo noùs non era un'essenza pensante al di fuori del mondo, nè un ente personale, bensì qualcosa come un pensare oggettivo. Probabilmente, Anassagora intese col suo noùs un elemento di vita (ciò che più tardi si sarebbe chiamato vitalismo), un principio ordinatore, che si opponeva all'idea del caso del materialismo antico. Là non si trattava neppure di dualismo, d'una reciproca integrazione di materia e spirito; il noùs poteva essere una materia assai più sottile di quella dei corpi celesti ma, in qualche modo, occorreva immaginarselo materialmente. Mai, tuttavia, a motivo d'una siffatta filosofia della natura, ne conseguì in Grecia qualche accusa di ateismo.

[p.88] Pierre Bayle ha espresso il suo stupore perché noi siamo male informati sul processo di Anassagora, nonostante che vi comparisse come testimonio o come difensore Pericle, cancelliere di Atene; Bayle non riesce a vedere che non sapremmo molto neppure del ben più drammatico processo di Socrate, se i due relatori non fossero stati per combinazione scrittori greci famosi, le cui opere ci sono conservate, e se le scuole successive non si fossero richiamate volentieri all'esempio di Socrate come ad un ideale. E che noi, anche qui, dobbiamo limitarci per gran parte ad avanzare delle ipotesi. È verosimile che l'accusa contro Anassagora fosse sostenuta da persone che non volevano colpire direttamente il filosofo, ma il suo allievo Pericle; ciò che si racconta del modo teatrale con cui Pericle cercò di ottenere l'assoluzione del suo maestro (come in altra occasione fece per l'assoluzione della sua Aspasia), non è forse altro che pettegolezzo della società ateniese; il che, peraltro, collimerebbe bene con le procedure giudiziarie della democrazia in Atene; come, d'altronde, una teatralità del genere si ripete dinanzi ai tribunali della Parigi democratica.

Ma per quanto concerne l'accusa stessa, è significativo che non puntasse alla teologia di Anassagora o alla sua filofofia, o dovunque si voglia altrimenti collocare la sua teoria del noùs, bensì mirasse semplicemente all'inaudita scemenza della sua asserzione che il sole sarebbe un corpo, una pietra oppure un ferro rovente. Già nel processo ad Anassagora, abbiamo un esempio di come i Greci tollerassero ogni ateismo teoretico o radicale, ogni filosofia senzadio, diventando insofferenti solo quando un personaggio sembrava disturbare qualche usanza religiosa della sua città, mettendosi in conflitto con l'opinione pubblica. La rivelazione che Anassagora fosse stato un ateista fu fatta solo in sèguito, una

generazione più tardi; e forse l'appellativo stesso di "ateo" cominciò a circolare solo nel periodo critico della guerra del Peloponneso. Per quanto ne so, il primo a portare quel soprannome fu il filosofo Diagora, del quale pure sappiamo troppo poco.

Diagora — In lode di lui, Pierre Bayle scrive: "Ce fut l'un des plus francs et des plus déterminés Atheés du monde; il n'usa point d'équivoques ni d'aucun patelinage; il nia tout court qu'il y en a des dieux." La tradizione, che lo vuole appartenente ai Sofisti e allievo di Democrito, è stata cancellata dalla critica filologica, la quale inoltre, da un passo del pio monello Aristofane, ha dedotto con discreta sicurezza che la condanna di Diagora avvenne intorno al 415, ossia verso la fine del V secolo, in un periodo assai turbolento per la città di Atene. Ma tutti questi dati temporali sono ancora più incerti di quelli relativi ai grandi nomi della storia della filosofia greca. Diagora non potrebbe comunque essere stato allievo di Democrito, e nemmeno maestro di Socrate; qualunque cosa si congetturi su codesti rapporti, si basa o su aneddoti casuali in Diogene Laerzio e Cicerone, o su battute fortuite di poeti farseschi, se non addirittura su azzardate interpretazioni di analoghe allusioni.

[p.89] Fa comunque pensare il fatto che Aristofane — uomo sicuramente privo di scrupoli, ma che conosceva bene il suo pubblico — chiami talvolta malignamente il negatore della divinità Socrate, per esporlo al ludibrio del popolo, con l'epiteto di "melese"; Diagora era infatti oriundo dell'isola di Melo, ed è probabile che all'epoca in cui Aristofane cominciò a sobillare contro Socrate, il melese Diagora fosse — quale pensatore blasfemo — più conosciuto di Socrate, e quindi che fosse per Socrate una rischiosa calunnia di essere paragonato a Diagora. Quant'altro si racconta, al fine di collegare la fine di Diagora col destino dell'isola di Melo, è palesemente una diceria poco storica dei Greci: che Atene, cioè, avrebbe assalito e annientato i melesi per il loro ateismo. Sennonché Alcibiade, che pure patrocinò quella spedizione, non fu un protettore degli dèi, e dovette di lì a poco giustificarsi a sua volta — come Diagora — per aver deriso i misteri.

Cicerone è testimone del fatto che, già presso gli antichi, s'era fatta distinzione fra scettici dogmatici — che lasciavano l'esistenza degli dèi impregiudicata, come tutto — e i veri e propri negatori di dio. Anche per questo, dunque, Diagora sarebbe un ateo autentico e pieno, in quanto la sua miscredenza non fu una conclusione logica, bensì un'esperienza vissuta; si dice che abbia perduto un processo perché la sua controparte aveva giurato il falso; e non avendo gli dèi vendicato questo spergiuro, Diagora lasciò perdere la sua fede di fanciullo. Egli fu accusato e, dopo la sua fuga, fu imposto un premio sulla sua testa, una taglia doppia sulla sua cattura.

Proprio la persecuzione di Diagora rivela che egli non ebbe da espiare a causa del suo ateismo concettuale, ma perché offese e irrise la fede popolare. Un padre della Chiesa, sulla falsariga d'uno scoliaste di Aristofane, racconta l'episodio che un giorno Diagora, trovandosi in una locanda e mancando la legna, avrebbe fatto a pezzetti una lignea icona

divina per cuocervi delle verdure. (Il gesuita francese Garasse opina, duemila anni più tardi, che ai suoi tempi moltissimi carrettieri e ciabattini ,col vino buono, avessero idee anche migliori.) Un'altra storiella ci viene leggiadramente narrata da Diogene Laerzio: a Diagora fu chiesta una professione di fede nell'aiuto degli dèi, perché in un tempio molte tavole votive erano state appese da persone che erano state salvate da un naufragio; Diagora rispose che gli annegati non avevano dedicato nessuna tavola, altrimenti il tempio ne sarebbe ancora più pieno. In entrambi i casi, dunque, si trattava di attacchi contro la religione popolare, ossia contro quella che noi oggi chiamiamo superstizione. E vi si annovera anche la trasgressione per cui egli fu veramente perseguitato. Si dice che avesse svelato o canzonato i misteri greci; epperò nemmeno i misteri furono parte della fede ufficiale negli dèi, non essendo che religione popolare per le classi più elevate.

[p.90] Diagora non fu imprigionato né giustiziato; ma neppure si sa quando e come sia morto.

Merita una menzione il fatto che Johann C. Gottsched, nel quale un gruppuscolo vorrebbe vedere il più grand'uomo del Settecento tedesco, apostrofò aspramente il valoroso Bayle per il suo contributo alla voce "Diagora". In una nota, Bayle aveva nuovamente fatto intendere di potersi immaginare tranquillamente uno Stato bene ordinato costituito da cittadini negatori di dio. Per questo Gottsched lo stigmatizzava, asserendo che una tale imparzialità era pericolosa, che non si dovrebbero vantare gli eventuali meriti di atei conclamati; uno Stato non sarà certo infelice, perché in esso vi possano essere solo dei bravi atei; ma neanche una società di liberi pensatori sarà mai così ingenua da mettere alla propria guida una persona superstiziosa, per quanto benemerita. Allorché Gottsched scrisse queste righe, Federico il Grande sedeva già sul trono.

È ovvio che si trovi fin troppo comprensibile la cattiva reputazione del vecchio Diagora presso i Greci, se, ancora nella metà del Settecento, un illuminista tedesco poteva esprimere nei suoi riguardi un giudizio così astioso e negativo. Ma la persecuzione di Diagora cade negli anni tra la pubblica denigrazione di Socrate da parte di Aristofane e l'esecuzione capitale di Socrate, precisamente cioè nell'epoca in cui Atene perdette la sua egemonia per la temeraria campagna di Sicilia; non sappiamo proprio nulla delle ostilità che Diagora poteva aver suscitato; sappiamo solo che l'accusa contro di lui fu mossa in un periodo di estrema tensione politica; e dobbiamo quindi limitarci all'ipotesi che qualche fazione volesse colpire in lui l'avversario politico. Neppure la notizia che fosse perito durante la fuga in un naufragio, può far supporre che l'opinione pubblica dei contemporanei avesse pensato ad una punizione divina. La cosa potrebbe valere magari per analoghe leggende del Medioevo; nei Greci, leggende di tal fatta nascevano senza tendenziosità, senza perfidia, certamente anche — come d'altronde tra i monaci — senza premeditazione; in Grecia, quasi ogni celebrità, della quale non fosse in qualche modo accertata la causa del decesso, la si faceva morire di morte innaturale; bastava un aneddoto, sùbito inventato e messo per iscritto, e, nel caso di Diagora, forse fu copiato senz'altro quello che

si tramandò sulla fine di Protagora. Gli storici greci, insomma, ebbero vita più facile di quelli moderni.

[p.91]

Vorrei solo sottolineare nuovamente la circostanza che Diagora fu indotto al suo ripudio della fede popolare da uno spergiuro che gli fece perdere un processo. Il giuramento è una specie di scommessa: chi ha prestato un giuramento sugli dèi, segnatamente un falso giuramento, lascia dipendere tutto dal fatto che gli dèi siano abbastanza potenti e virtuosi da punire lo spergiuro; qui l'ateo è avvantaggiato, come nella medievale ordalia lo era l'avversario più forte e non credente. Ora, nel diritto civile dei Greci, il giuramento ebbe la stessa determinante importanza che ha oggi, ma in più, però, un ruolo assai pericoloso nel diritto pubblico: i trattati di pace, durante la guerra del Peloponneso, furono assicurati di regola per mezzo di giuramenti. Tutto il mondo sapeva che quei giuramenti erano violati tanto spesso quanto, oggigiorno, i trattati internazionali, e che nei processi civili si pronunziavano falsi giuramenti a iosa. Dalle sue vicissitudini, Diagora poté dunque trarre due conclusioni: o che gli dèi non esistevano, o che erano impotenti e immorali, talché il popolo greco non doveva più credere al castigo divino.

È possibile che Diagora traesse questa seconda conseguenza, constatando che si sarebbe dovuto consolidare il diritto con un mezzo migliore che col giuramento, e che non gli si perdonava di aver smascherato una menzogna convenzionale. Ancora oggi, il giuramento rappresenta un punto oscuro nel dibattito processuale; il presidente del tribunale, quando deve sollecitare un giuramento al testimone, suole pronunziare a voce alta le pene temporali dello spergiuro, e poi, per non irritare i suoi superiori, mormorare appena qualcosa sulle pene divine. E non è lecito dimenticare che il magistrato di oggi, che non voglia credere nei castighi divini, rinnegherebbe solamente un paragrafo del catechismo; il giudice greco urtava unicamente l'opinione del popolo.

Sofisti — Tale contrapposizione tra diritto scritto e non scritto ricorda certamente le battaglie che, a partire dal XVI secolo, vennero combattute dai liberi pensatori per il riconoscimento d'un diritto naturale; ma, di nuovo, non si deve ignorare che nell'èra cristiana il libero pensiero religioso rappresentò il punto di partenza, mentre nell'antichità la critica, sempre che fosse seria, incominciò per l'appunto coi concetti del diritto, e che l'individualismo o relativismo — che i così detti Sofisti introdussero all'epoca di Diagora — fu solo marginalmente esteso alle questioni religiose. Ciò che in prima battuta si rimproverò ai Sofisti, fu la loro dottrina reale o presunta: la persona forte (noi diremmo il superuomo) [p.92] non deve preoccuparsi dei concetti di diritto o di torto; secondo le leggi della natura è una vergogna patire un'ingiustizia, soffrire un danno; commettere un torto è vietato solo da istituzioni umane.

Questo relativismo si estese presto, nei sofisti più conseguenti, anche alla distinzione etica di bene e male, alla soggezione agli usi della piccola patria, e pertanto anche alla religione. Intanto, nell'ultimo quarto del V secolo, i sofisti non erano ancora stati bollati da Platone

quali filosofi di basso rango; ancora — senza intenzione spregiativa — Diagora e lo stesso Socrate potevano essere definiti sofisti, ovvero pensatori che — per usare un'espressione coniata più tardi — calarono la filosofia giù dal cielo sulla terra. In ciò si trovò espresso veramente qualcosa di nuovo, ma non certo quello che il comune linguaggio cristiano suppone di udirvi. La filosofia della natura si era occupata intensamente dei movimenti degli astri, pervenendo da ultimo non certo alla nostra astronomia meccanica, ma pur sempre ad una conoscenza del cielo sgombrata da deità; i Sofisti lasciarono perdere questo genere di filosofia naturale, dedicando la loro meditazione soltanto alle cose umane, ai problemi del diritto e del costume. La fede nell'esistenza degli dèi non costituì certo il centro delle ricerche. In tutta indipendenza, uno potè spiegare la religione razionalisticamente, l'altro politicamente, Protagora defilarsene scetticamente, Diagora dimostrare l'impotenza degli dèi dedotta dall'inefficacia del giuramento, e Socrate — in possesso di un'affabile religione privata — metter in discussione tutti gli stereotipi morali circolanti tra i suoi amati contemporanei.

IX. SOCRATE

Socrate — In quale modo l'accusa di ateismo per gli antichi si distinguesse dalla medesima accusa presso i cristiani, lo sapremmo con precisione, se potessimo farci un'idea chiara e completa del più celebre processo per ateismo di tutti i tempi, cioè del procedimento giudiziario in cui Socrate fu condannato a morte. Invano, però, noi studiamo a fondo tutt'intera la biblioteca che, da allora, è stata messa insieme su questo caso; non solo ci sfuggono le segrete motivazioni degli accusatori e dei giudici, ma neppure comprendiamo bene e totalmente i singoli capi d'accusa, e la determinante difesa di Socrate non ci è conservata in maniera credibile. Il che ci sembra tanto più singolare, in quanto le fonti sul carattere e la personalità, sull'insegnamento e sul processo di Socrate scorrono abbondanti: Aristofane, il più geniale commediografo dell'epoca, ha [p.93] portato sulla scena la figura del pensatore illuminista (in caricatura, per me, anzi in forma farsesca), eppure in modo tale che i contemporanei riconoscessero il modello per riderci sopra. Platone, allievo di Socrate oltreché uno dei due più influenti filosofi antichi, ha fatto comparire il suo maestro in molti dialoghi, rappresentando in dettaglio il processo in uno scritto speciale, sulla cui autenticità non si dubita; infine Senofonte, scrittore di prim'ordine, ha scritto ricordi di Socrate. E tutti questi libri ci sono conservati. Le contraddizioni nella prospettiva di questi tre autori non ci impedirebbero di formarci una giusta immagine di Socrate; ormai è noto che Senofonte non aveva alcuna sensibilità per la statura morale del suo eroe, ragione per cui Socrate dai ricordi di Senofonte ne esce fuori così arido e barboso come non può esser stato nella vita; sappiamo bene, oggi, che Platone, filosofo-poeta, fa enunciare al vecchio Socrate le sue proprie tesi predilette, e che Aristofane trasforma Socrate — a torto o a ragione — in un esponente dei sofisti, che egli vuol mettere alla gogna.

Ciò che mantiene nell'ombra la nostra immagine di Socrate, è l'incapacità dei Greci di esercitare critica storica. Ad un uomo come Platone era del tutto indifferente offrire al mondo una sedicente arringa difensiva di Socrate, che probabilmente fu un arbitrario rifacimento di quella reale, fors'anche un discorso inventato di sana pianta. Di ciò che noi intendiamo per dovere di indagine scientifica, i Greci non ebbero la più pallida idea; e s'intreccia quanto mai intrinsecamente col fine della presente introduzione il fatto che essi — nelle loro opere storiografiche — accettassero in maniera altrettanto credula discorsi e aneddoti disinvoltamente inventati, quanto — nella loro religione — le fantasiose creazioni dei loro poeti, grazie alle quali si colmavano senza scrupoli le lacune nella mitologia o nella genealogia degli dèi. Tucidide passa con buone ragioni per il classico storiografo dei Greci; eppure ha confessato con grande disinvoltura, non riconoscendolo neppure come un errore, di aver redatto personalmente i discorsi degli statisti e dei condottieri che egli metteva loro in bocca. E non basta: per noi, Socrate è l'uomo che più di chiunque altro ha inciso nella metamorfosi dello spirito greco al tempo della guerra del Peloponneso; ciò nonostante, si cercherebbe invano il suo nome nell'opera storica di Tucidide.

[p.94]

Malgrado tutto, sarà possibile apprendere dalle antiche cronache che nel processo di Socrate mai fu fatta parola di tutte quelle cose che costarono la vita alle vittime della cristiana persecuzione degli atei: non di un dogma, né d'un catechismo, e nemmeno d'un conflitto fra Stato e Chiesa. Certamente furono di carattere religioso le imputazioni contro Socrate, ma solo nel senso in cui la religione era allora connessa con la vita cittadina; egli fu condannato perché fu ritenuto un innovatore, un razionalista, un perturbatore della quiete, e perché il sovrano popolo di Atene si era proprio allora orientato sul versante conservatore (nel senso, beninteso, della conservazione democratica), mentre l'illuminista Socrate era un aristocratico, nell'accezione migliore del termine. Egli offendeva il sovrano popolo ateniese con l'incessante ammonizione che solo la persona capace avrebbe dovuto governare o aver voce in capitolo nella cosa pubblica.

Sofisti — Probabilmente, in una particolare questione il popolo sovrano di Atene fu più perspicace di quanto poi — per più di due millenni — sarebbero stati gli studiosi, i quali usarono l'epiteto di "sofista" come un insulto, contrapponendo il leggendario Socrate ai malvagi sofisti come loro nemico mortale. Il popolo ripeteva la farsa di Aristofane, i dotti echeggiavano la faziosa rappresentazione di Platone, il quale non nutriva comprensione per la forza spirituale d'un Protagora. Solo Hegel, il cui senso della storia fu anche più forte della sua passione per le architetture concettuali, libererà la storia della filosofia da codesta falsificazione, mostrando che Socrate — per il soggettivismo del suo insegnamento — appartiene in tutto e per tutto ai sofisti; dopo Hegel, infatti, la ricerca s'è fatta più equilibrata nei confronti dei sofisti. Più recentemente, Nietzsche si è spinto troppo in là nell'elogio dei sofisti; i sofisti non costituirono una scuola, ma qualcosa come una classe

professionale; ieri non si doveva condannarli tutti in blocco, oggi non è lecito magnificarli indiscriminatamente.

Indipendentemente da Hegel, è stato Georg Grote — la cui eccellente *History of Greece* è stata purtroppo tradotta in un tedesco quasi illeggibile — a distruggere la leggenda per cui una speciale corporazione di sofisti avrebbe inquinato la moralità dei Greci e Socrate si sarebbe scontrato con questa frivolezza dei sofisti; Grote ha dimostrato che Socrate stesso era tra quelli che, senza malevole intenzione, erano definiti sofisti; che non fu Socrate, bensì Platone l'avversario dei sofisti, che lo stesso Platone non giudica in modo negativo tutti quanti i sofisti. Con Platone, la parola "sofista" ha subìto un cambiamento semantico, divenendo dopo di ciò, nel senso peggiorativo, un concetto del linguaggio universale dei dotti; per "sofista" s'intende dappertutto una persona che — senza convinzione ma con grande scioltezza di eloquio, per vanità o avidità di denaro-, propugna una causa magari ingiusta. Così, suppergiù, recitava già la definizione di Cicerone. Al tempo di Socrate, però, furono sofisti tutti quegli uomini che si sentivano spiritualmente superiori ai loro concittadini, e ai quali non si poteva fare peggior rimprovero di questo: che sfruttassero, specialmente come maestri, questa loro superiorità intellettuale per guadagnarsi da vivere. Socrate, a quanto pare, si distinse dagli altri sofisti soltanto per la sua stravaganza di voler tenere le sue lezioni al mercato, non facendosi pagare nemmeno dai ricchi allievi privati, posto che ne avesse.

[p.95]

Comune a lui come agli altri sofisti fu qualcosa che spesso si è paragonata con l'illuminismo, ma che, per la verità, fu in parte di più, in parte di meno di ciò che si chiama illuminismo. In un'epoca in cui non esistevano né manuali di logica e di grammatica né grandi opere di consultazione in ordine alfabetico, gli autentici sofisti rivestirono l'alta funzione di chiarire i concetti necessari alla lotta dei partiti (nella politica, nella scuola e per la giustizia). Molto prima di Aristotele, acquisirono molte benemerenze nella logica e nella grammatica, e molti di loro ricavarono buoni profitti dal prestigio di cui godettero. Non v'è, oggi, una peculiare categoria che corrisponda al ceto dei sofisti antichi; si pensa magari ai docenti, ai deputati, ai giornalisti o agli avvocati; per me, a questi ceti professionali si potrebbe pensare insieme coi sofisti in senso peggiorativo. Nel quinto secolo prima di Cristo, i sofisti furono insomma una moda, come saranno — duemila anni dopo — astrologhi o alchimisti.

Somiglianti gli uni agli altri furono nell'essere, i sofisti, i rappresentanti del nuovo spirito del tempo, scettico, curioso e avido di rinnovamento; ma solo in questo senso, come (si pensi al tempo dell'Enciclopedia, nei *Bureaux d'esprit* di Parigi) non solo gli enciclopedisti stessi, ma altresì molti oppositori adottarono uno stile nuovo, frivolo. Tra questi sofisti del quinto secolo, in Grecia, fu certamente Protagora il pensatore più ardito ed acuto; Socrate, altrettanto certamente, l'interrogante più appassionato e il carattere più integro, vale a

dire l'uomo in cui i cosiddetti ideali etici furono vivi più che mai. Anche Protagora fu occasionalmente perseguitato; ma, tra i sofisti, fu Socrate il più scomodo, il più molesto, il più celebrato o famigerato, e così avvenne che — mentre l'illuminismo trionfava ovunque, nell'arte e nella vita — egli fu portato a morte da un'ondata di reazione alla ragione. Come Vanini, il quale fu travolto da un'ondata controriformistica, mentre in Francia e in Inghilterra già stavano preparandosi la nuova filosofia e la religione naturale. Non fu che un'onda di contro-sofistica, sebbene tutte le testimonianze sul pentimento del popolo e sull'orribile fine degli accusatori (corse voce che fossero spinti al suicidio, come Giuda) appartengano piuttosto al pettegolezzo aneddotico che accompagna la storia della filosofia; una generazione che si entusiasmò a dismisura per l'assai più scettico e miscredente Euripide, non poteva alla lunga essere ostile all'assai meno "sofistico" Socrate.

[p.96]

Ma qui non m'interessa di vedere né se gli ateniesi a posteriori fossero pentiti o meno dell'esecuzione di Socrate, né se (cosa che continua ad impegnare le teste oziose) in rapporto alla situazione generale, alle leggi di Atene e al comportamento dell'imputato, fosse fatto torto o no al più saggio figlio del popolo più saggio.

Qui mi preme soltanto di evidenziare — attraverso il caso Socrate — come un'accusa di ateismo significasse nel mondo antico qualcosa di assai diverso che nel mondo cristiano, che l'ateismo greco non fu il nostro ateismo, e che pertanto io ho diritto di far cominciare la (mia) storia dell'ateismo vero e proprio non prima dell'èra cristiana. Mi atterrò all'Apologia di Socrate, scritta da Platone, sebbene sappia benissimo — ripeto — che non è un documento storico. Mi pare tuttavia più che probabile che Platone, non essendo presente al dibattimento, cambiasse soltanto le parole del suo maestro, ma non il suo ragionamento che, per le circostanze più importanti, va considerato certo come una fonte; e, se pur così non fosse, potrei nondimeno usare Platone per il mio fine. Anche se si volesse apprezzare l'apologia di Platone non più altamente d'un romanzo storico (ma essa fu in ogni caso di più), resterebbe tuttavia il dato di fatto che fu composta pochi anni dopo l'evento, per cui può senz'altro illuminarci su come — all'inizio del IV secolo in Atene — andavano le cose in conseguenza d'una imputazione di ateismo. Anche per un confronto, perché no, coi processi per eresia dei secoli XIV, XV, XVI e XVII.

Non dobbiamo farci ingannare dal fatto che le corrispondenti parole greche si lasciano tradurre pari pari nelle nostre lingue moderne, e che noi abbiamo ereditato il termine ateismo in forma addirittura immutata. Si rammenti quanto ho spesso evidenziato in proposito. Il concetto di dio dei Greci non era ancora elaborato teologicamente, e le definizioni teologiche non venivano certo inculcate nei bambini greci con un lungo e tenace indottrinamento religioso.

Chi, nei secoli d'oro della cristiana persecuzione agli eretici, era incolpato di ateismo, doveva rispondere a due quesiti: primo, se fosse ortodosso, cioè se prendeva per oro

colato i dogmi della sua Chiesa (romana, riformata, eccetera), e, secondo, all'ancor più penosa [p.97] questione, se non mettesse in dubbio addirittura l'esistenza di dio, cioè l'essenza del comune Dio teologico dei cristiani, che non era possibile immaginare senza immortalità dell'anima e senza libero arbitrio. Un tale imputato era sottoposto ad un'indagine che, ben oltre la teologia, investiva anche personali convincimenti filosofici. Chi, in qualche punto, fosse di diversa opinione dalla chiesa locale, era un eretico e condannato come tale, perlopiù subito al rogo; l'ateismo non fu se non una forma particolarmente grave di eresia.

Ebbene, di simili formulazioni teologiche, e pseudologiche, nel processo a Socrate non si parlò di certo; e fu impossibile parlarne semplicemente perché — si osservino entrambe le ragioni nel loro accostamento — il politeismo antico non ebbe bisogno della pseudofilosofica teologia del cristianesimo (sopportandola a stento), e poi perché in Atene dominava libertà di pensiero, dovunque la filosofia si dedicasse a spiegare la natura. Per di più, Socrate — in questo autentico compagno dei Sofisti — non si curò per niente di spiegazione della natura e simili; egli aveva portato la filosofia dal cielo sulla terra, vale a dire delimitava le sue ricerche alla natura umana, all'operare degli uomini, al loro miglioramento ed educazione. D'altronde il clero greco, occupandosi solo delle "pratiche" cultuali del popolo, non pensava affatto alla moralità delle persone, cosicché fu incontrastata, in questo riguardo, la libertà di pensiero. Eppoi, non sentiamo da nessuna fonte che i religiosi, in quanto tali, si fossero mai impicciati col processo di Socrate. Tutte queste circostanze dobbiamo immaginarcele insieme convergenti e cooperanti, per trovare ovvio che l'accusa che egli non credesse nell'esistenza di dio non fu neanche mossa contro Socrate, il quale non dovette giustificarsi né davanti a teologi né davanti a religiosi; e il concetto di "dio", ossia d'un unico autore di tutte le cose, non s'era ancora formato, e si sarebbe sviluppato a poco a poco ad opera degli allievi spirituali dell'ateo Socrate, fino ad essere successivamente offerto ai teologi cristiani.

[p.98]

Démone — Il Socrate presente nell'Apologia di Platone parla con molta spregiudicatezza di un dio che lo ha riconosciuto, grazie alla sua consapevole ignoranza, come il più saggio dei greci, conferendogli perciò l'incarico di insegnare la critica dei concetti; altrettanto spregiudicatamente egli parla d'un altro piccolo dio — ossia di quel *daimonion* divenuto tanto famoso —, che suole guidarlo in questo compito; si è interpretato l'accezione della parola come se Socrate avesse voluto con essa svigorire l'incriminazione di ateismo; con pari ragione, ci si poteva richiamare al fatto che più volte egli giura e scongiura usando le esclamazioni "per dio" o "per la miseria". La realtà è che Socrate, peraltro così cavilloso, non faceva che usare — senza pedanteria teologica, e senza pensare a filosofici nominalismi — le parole della lingua greca d'ogni giorno. E proprio le parole "démone" e "daimònion" (piccolo dio) non si lasciano trasferire pari pari nelle cristiane diatribe sull'esistenza di dio; sono termini "intraducibili", come ha stabilito malinconicamente Karl Prantl nella sua edizione dell'"Apologia" di Platone. L'espressione "dèmone" non è ancora inquinata con le scemenze stregonesche del Medioevo, non ancora compromessa col culto del genio

settecentesco, né Socrate intende alludere – sotto l'idea del "demoniaco" — a qualsivoglia potenza sconosciuta, sovrumana, magari divina ; Socrate sa, oppure crede semplicemente, di essere pervaso da una così fatta forza misteriosa. Dall'uso della parola sarebbe fuori luogo trarre illazioni sull'esistenza o la non esistenza del dio che verrà dopo. Socrate non poté mettere in dubbio l'esistenza del dio futuro, perché non ne seppe nulla.

Piuttosto, si potrebbe asserire con apparente fondatezza, che l'accusa fosse di eterodossia, di rifiuto della religione del territorio; giacché l'accusa puntò veramente a mostrare che Socrate — con danno morale dei suoi scolari — credeva in esseri divini diversi da quelli della regione o della città. Ma anche questa imputazione ebbe nell'antichità tutt'altro significato che, poniamo, nella Roma papale, o nel territorio d'un qualsiasi piccolo papa protestante; siccome la religione locale non era fissata in articoli di fede e poiché, per giunta, non v'era salvezza di anime che dipendesse dalla sottomissione a certi dogmi, nel mondo antico fu per così dire questione di moda se dèi forestieri potessero o non potessero essere importati da città vicine e da paesi lontani.

È noto quanto fosse vivace lo scambio di dèi presso i Greci, e come l'importazione di dèi aumentasse enormemente nell'età imperiale presso i Romani. Non credo di esagerare se in quest'accusa a Socrate, di aver cioè introdotto nuovi dèi, non riesco a vederci molto di più che la riprovazione per aver fatto entrare nuove merci o nuovi materiali dall'estero; in qualche occasione, anche audacie del genere vennero prima o poi punite severamente. La difesa, meno di se stesso che dei suoi amici, sembra essersi limitata a contestare la trascuratezza verso gli dèi indigeni, non la negazione di essi. Ci si richiamò al fatto che Socrate dopotutto non "praticava", per incomodare di nuovo la modesta locuzione della Chiesa romana.

[p.99]

Insulto di ateismo — Socrate non fu dunque ateo nel senso del nostro tempo. Ciò nondimeno, dovrò continuare a ricercare in quale senso egli fu ateista, in quanto è innegabile la ripercussione della sua critica concettuale anche sul moderno razionalismo; per la stessa ragione, dovrò addentrarmi ancora brevemente nel risvolto politico e storico-culturale del suo processo.

Infatti, l'antica polemica sul diritto o il sopruso degli ateniesi — nel caso dell'esecuzione di Socrate — va a finire nella domanda se Socrate sia stato o no, in qualche modo, un ateo. A questo punto, voglio scavare più a fondo, e tentare di mostrare ciò che finora è stato solo accennato, cioè che noi non siamo autorizzati a tradurre l'espressione greca per il termine dio, e simili, quanto poco lo siamo per la parola daimonion, dèmone. Platone e Senofonte non ebbero ancora bisogno di falsificare niente, facendo del loro maestro un ottimo cittadino, buono anche sotto l'aspetto religioso; con leggerezza autenticamente greca, ciascuno dei due prestò al maestro tratti del proprio carattere; Senofonte lo rimodellò in filisteo quasi bigotto, Platone in un panteistico critico dei concetti. (Eppure, si badi,

nessuna di queste connotazioni è veramente appropriata, in quanto "bigotto", "filisteo", "panteismo" implicano senza scampo ingredienti cristiani.)

Ma quando storici più moderni difendono la leggenda secondo cui Socrate sarebbe stato un pio uomo e che in lui si sarebbe consumato un assassinio giudiziario, allora essi compiono, consciamente o inconsciamente, una mistificazione; la compie **Eduard Zeller**, perché vuole armonizzare le immagini di Socrate tracciate da Aristofane, Senofonte e Platone, proprio come se un'immagine ortodossa di Socrate — pari a quella di Gesù Cristo di fronte ai vangeli che si contraddicono — debba essere comunque salvata; lo fa Ernst **Curtius**, in quanto di Socrate vuol fare un illuminista e nello stesso tempo un credente di vecchio stampo; e anche Theodor **Gomperz**, perché cerca di mediare tra un Socrate panteista ed uno razionalista e, malgrado la sua critica, non riesce a percepire la prospettiva precristiana del greco Socrate. Ma anche gli studiosi, che nel processo di Socrate si schierano dalla parte degli accusatori, definendolo ateo, falsano un poco questo concetto, quando applicano al vecchio Socrate quel marchio di ateismo, che per svilupparsi impiegò suppergiù un millennio e mezzo.

[p.100]

Noi siamo imprecisi quando rendiamo il concetto greco di divinità col termine dio; e siamo ancora più approssimativi, quando fissiamo la negazione della fede in Dio nell'espressione "ateismo". Volessimo prendere il concetto metafisico di Dio così seriamente come ci siamo finalmente abituati ad usare i concetti più elementari della fisica e della matematica — vale a dire sempre nello stesso significato, certificato da una definizione più evidente possibile —, allora avremmo dovuto confessare a noi stessi, già da tempo, che il Dio del monoteismo, il Dio provvisto di tutte le sue qualità teologicamente registrate, non potrebbe mai essere il genere degli dèi del politeismo. Di più ancora: il Dio del monoteismo è un nome proprio e non può, in quanto tale, essere espresso da nessun altro soggetto; la proposizione "Apollo è un dio" non ha alcun senso, se noi col predicato pensiamo al Dio degli ultimi secoli. Anche il panteismo greco, che negava le personalità degli dèi antichi, è completamente diverso dal panteismo dell'Occidente cristiano, che disconosce al Dio unico la personalità. Chi chiama dunque Socrate ateo, afferma tutt'altra cosa da colui che chiama ateo un Vanini, un Toland, uno Spinoza; soltanto la negazione è uguale nell'uno e nell'altro caso; diverso, per contro, è ciò che viene negato.

Questa diversità interpretativa si dovrebbe tener sempre d'occhio, anche nelle dimostrazioni riguardanti l'ateismo di Socrate. Può ben esser vero che i maestri e gli amici di Socrate avessero rinnegato la religione popolare, che segnatamente Euripide — il prediletto di Socrate fra i poeti — parlasse della mitologia come di favole poetiche, che Crizia spacciasse gli dèi per invenzioni dei furbi, come facevano sofisti e razionalisti; resta il fatto che in quei modi si nega sempre e solo l'esistenza d'una divinità sostantivale, non l'esistenza di qualcosa di divino nella natura o al disopra di essa. Può ben esser vero che Aristofane e altri autori di farse mettessero alla gogna Socrate e tutti i sofisti quali empi e

sacrileghi corruttori dei costumi; ma lo stesso Aristofane — questo antico guardiano di Sion — strapazzò a sua volta gli dèi locali in maniera tale da non potergli certo assegnare la funzione d'un "positivo" nei confronti del radicale Socrate.

È vero che l'accusa fu formulata nel senso dell'ateismo, e che la difesa (ammesso che ne possediamo una) fu debolissima; ma né accusa né difesa toccarono, o poterono toccare, il quesito se Socrate riconoscesse o confutasse l'esistenza del dio coevo. Non suona come una giustificazione, ma solo come uno scherzo spavaldo (e l'intera apologia composta da Platone si presenta come una serie di eccitanti scherzi), quando Socrate, a sostegno della suo esser credente, ribadisce di aver confidato in qualche cosa di divino, cioè a dire nel dèmone del suo cuore.

Sotto il *daimonion*, che soleva ammonire Socrate, si sono intese varie cose, o meglio, sotto diverse denominazioni, sempre la medesima: la coscienza, il sentimento del destino, una certa antipatia; ciò che Socrate volle dire, fu sempre, in differenti circostanze, solo qualcosa di psicologico, non di teologico. Oggi, diremmo forse al meglio: un impulso, un istinto. Dall'appello di Socrate al proprio *daimonion* potremmo imparare qualcosa di importante: che egli non fu quel pedante precettore [p.101] che — secondo il solito stereotipo — considerava insegnabile la virtù facendola estrarre semplicemente dallo zaino scolastico, che nelle proprie azioni si sapeva dipendente dal proprio primitivo carattere, che non fu un arido razionalista. Solo sul suo rapporto col sovrannaturale non veniamo a sapere nulla tramite questo "dèmone"; perché è in modo del tutto acritico — interamente in balìa della sua madrelingua — che egli così chiama appunto il suo naturale istinto, questo sottofondo del suo personale carattere, qualcosa di divino: il suo *daimonion*. Per il quale noi potremmo dire benissimo "genio", e ne coglieremmo il senso pronunciando la voce forestiera ora con solennità ora con ironica arguzia.

È possibile che Socrate col suo genio, interiore e immanente in lui, fosse in aperta opposizione alla fede popolare nelle forze divine, nella mania di interrogare gli oracoli e nella chiaroveggenza; vedremo presto che una tale tendenza va piuttosto attribuita a d Euripide, il poeta più amato da Socrate. Ma non dobbiamo credere che Socrate, voltando le spalle a tali stupidaggini, fosse un'eccezione tra i suoi colti contemporanei; anch'egli amò richiamarsi all'oracolo che l'aveva dichiarato il più saggio dei greci, anche se il suo riferimento (nell'apologia) non fu senza razionalistica ironia; similmente, i capi militari, anche nella guerra della Peloponneso, ricercarono di frequente vittime sacrificali e presagi astronomici, almeno in presenza dei soldati; ciò nondimeno, si può presumere che i comandanti non attribuissero a cotali devozioni maggiore importanza che i generali di oggi alle preghiere prima della battaglia. Si tratta sempre di aiuti psicologici.

Politica — Anche riguardo all'aspetto politico, offerto dal processo di Socrate, non possiamo che affidarci alle congetture; non è, pertanto, che possiamo asserire semplicemente che la democrazia ateniese — consolidatasi di recente — volesse eliminare con

Socrate il più pericoloso nemico dell'aristocrazia. Ora, come l'ateismo del mondo antico fu diverso dall'ateismo cristiano, e un processo greco per ateismo ben diverso da un processo cristiano, così anche l'aspetto politico dell'accusa è da valutare diversamente. Naturalmente, anche dietro le persecuzioni di atei nel Cinquecento e nel Seicento, e fino ai nostri giorni, vi fu politica, e politica ecclesiastica; non solo la Chiesa cattolica si sentì in possesso d'un potere organizzato, attaccando con ogni mezzo le persone che cominciavano a corrodere questo potere anche solo con argomenti verbali; anche i governi temporali, che presero parte a quelle persecuzioni, fecero appunto politica ecclesiastica, da quando la lunga lotta fra Stato e Chiesa s'era temporaneamente conclusa con alleanze tra i due poteri.

[p.102] In Atene, per esempio, ciò che si chiama rito religioso fu inestricabilmente congiunto con le altre istituzioni pubbliche della città: con la funzione militare, con l'amministrazione della giustizia, con la vita teatrale; sicché è molto difficile scindere il momento statale da quello liturgico-religioso di importanti avvenimenti. Allorché, dopo la battaglia presso le isole Arginuse, i condottieri vittoriosi vennero condannati con infamia, ciò avvenne per non aver essi tratto in salvo i feriti alla deriva sulle zattere, e per non aver seppellito i morti: le autorità vollero probabilmente punire la negligenza verso i sopravvissuti, essendo di grande rilevanza — nell'opinione pubblica e nell'immaginazione popolare — il debito religioso nei confronti dei defunti.

Parimenti, in buona fede, gli accusatori di Socrate vollero forse punire l'uomo che corrompeva i giovani, cioè a dire censurava o indagava criticamente le uniche giuste istituzioni democratiche di Atene; ma poi, se l'animo dei giudici popolari doveva esser eccitato al punto giusto contro l'imputato, allora costui doveva esser accusato in più — e nell'accezione greca — di ateismo: ecco, costui trascurava gli dèi della città e ciarlava di nuove divinità. Così Socrate, l'uomo che poneva domande, apparve ai difensori della vecchia morale come un pericoloso innovatore , senza che i suoi concittadini dovessero riflettere e farsi una ragione di ciò, se il pericolo minacciasse più le istituzioni politiche o più quelle religiose della città; perché ciò che distingue le religioni greche da quelle del nostro tempo vale pure per le questioni politiche.

Le lotte maschili per il potere e il prestigio non dovrebbero esser state molto diverse da quelle di oggi, ma gli slogan dei partiti furono nella politica altrettanto indefiniti quanto nella religione. Si pensi, per esempio, al fatto che, durante la quasi trentennale guerra del Peloponneso, l'idea di nazionalità degli Elleni non venne praticamente alla luce; è pur vero che un uomo come Alcibiade — che con rabbia pose la sua ingegnosità a disposizione ora dei popolani ateniesi, ora degli ostili spartani, ora dei secolari nemici persiani — rappresentò allora un'eccezione; tuttavia, anche tra i greci più modesti, furono rari coloro che s'erano fatti un'idea della propria nazionalità, preferendo por fine alla guerra come panellenici, consapevoli della comune grecità. L'idea nazionalistica non era ancora operante, a dispetto dell'amore per la piccola patria, per la "polis". E neanche i concetti

delle diverse forme statuali, che solo Aristotele avrebbe ordinato in un sistema, avevano raggiunto sufficiente chiarezza.

[p.103]

Ora Socrate ritenne suo compito precipuo, se possiamo dar credito ai suoi "evangelisti", di epurare i concetti pratici, i concetti dell'umano operare; ma non abbiamo notizia che egli — come prima di lui i Sofisti, e dopo di lui Platone e Aristotele — cercasse di ripulire anche le idee filosofiche, politiche e religiose; solo in modo impreciso è lecito supporre che non fosse favorevole alla forma localistica di Stato, che fosse fautore d'una egemonia dei più meritevoli, e dunque d'una aristocrazia nel senso più alto della parola. Non si apprende, però, che abbia mai preso parte attiva alle rivoluzioni di Atene; non fu partigiano né del governo oligarchico dei Quattrocento né dei Trenta tiranni. Ma non sarà certo un puro caso il fatto che egli, indisturbato fin dagli anni di Pericle, ora — dopo la caduta dei Trenta tiranni — d'improvviso venne perseguitato. Si era reso ormai abbastanza antipatico, sia agli occhi del popolo che dei suoi capi. Non s'era mai stancato di far capire a tutta quella gente che non sapevano nulla di quanto credevano di sapere. Era un "rompipalle", come s'usa dire a Berlino di certi tipi molesti e petulanti che t'interpellano senza tregua. Aveva già mandato in bestia uomini di tutti i mestieri, di modo che ora gli fu servito un bel ricordino per la sua immodestia.

Se ci atteniamo comunque al resoconto di Platone, come peraltro dobbiamo fare malgrado ogni riserva, il verdetto di colpevolezza fu emesso solo a strettissima maggioranza, quantunque Socrate nella sua difesa avesse ribadito la sua superiorità più di quanto avesse cercato di accattivarsi il favore dei giurati. Ormai non restava che trattare sulla misura della condanna; generalmente, si è dell'opinione che Socrate se la sarebbe cavata con una piccola pena pecuniaria o con un breve esilio, se solo avesse trattato i giudici in modo conforme alla tradizione. Il sovrano popolo di Atene voleva essere vezzeggiato e supplicato con qualche piagnucolio tutte le volte che gli toccava prendere una decisione. Socrate non fu un adulatore, e così fu condannato a morte, perché parve non prendere sul serio l'imputazione. Eppoi, non si trattò d'una brutale esecuzione, quanto d'una blanda specie di suicidio. Sempreché la morte mediante ingestione di cicuta, che gli antichi seppero preparare forse in modo speciale, fosse davvero così indolore come ci viene descritta.

[p.104]

Euripide — Dappertutto, nella figura di Socrate, è arduo sollevare il velo della leggenda per penetrare fino al fondo della sua vera personalità. Perciò non si può eludere il confronto con un altro cospicuo esponente dell'illuminismo greco. Che da sempre si identifica nel drammaturgo Euripide, del quale si conservano opere teatrali e frammenti in quantità sufficiente — così si dice — per potersi fare un'idea adeguata della sua visione del mondo. È una gran bella combinazione, che quello stesso Aristofane, che aveva sobillato per primo gli ateniesi contro l'ateismo di Socrate, denunciasse poi anche Euripide come negatore di

dèi e pessimo poeta, per soprammercato! Per lungo tempo si sono prese per oro colato codeste cattiverie del poeta buffo. Come ci si sentisse per tal guisa in armonia col dogma dell'antichità classica, è tutt'altra questione; io temo che si siano presi i resti della letteratura greca e latina per un tutto nella sua interezza, così come in teologia si prese per un tutto intero il fortuito canone della bibbia, traendosi d'impaccio — in entrambi i casi — col negare semplicemente le contraddizioni. Si fecero collimare gli evangelisti e, dall'altra parte, si considerò il baldanzoso Aristofane come un testimonio classico, pur seguitando ad ammirare Euripide. Così crebbe all'infinito la fama di Euripide, che coi suoi contemporanei aveva avuto incerte fortune; Euripide diventò il tragico prediletto del grande maestro Aristotele, poi il modello ideale per Seneca, e pertanto — data l'influenza esercitata su Shakespeare e sul teatro francese — il campione incomparabile della letteratura drammatica fino ai nostri giorni.

Solo i romantici tedeschi, con la loro delicata sensibilità per la condizione della poesia moderna, l'ebbero in dispregio; Goethe disse di non conoscere nessun drammaturgo di altra nazionalità che non fosse degno di "passargli le ciabatte". Sennonché, da Aristofane in poi, Euripide fu ormai riconosciuto come poeta del razionalismo, e sorse così — verso la fine del Settecento, in Francia e in Germania — la tendenza a paragonare Euripide con Voltaire. Sarebbe una quisquilia, in un tema scolastico o in una tesi di laurea, tracciare un parallelo di questo genere: la stessa epoca di transizione al dissolvimento della vecchia fede religiosa e politica, la sostituzione dell'amor di patria col cosmopolitismo, la comparsa del razionalismo nella filosofia e del naturalismo nell'arte; in più, volle la sorte che Euripide — come Voltaire — fosse insoddisfatto in patria, cercasse e trovasse un rifugio alla barbarica corte d'un principe nordico, il cui paese rappresentava la speranza d'un migliore avvenire, Euripide in Macedonia, Voltaire in Prussia. Anch'io vorrei non disdegnare del tutto la contrapposizione tra Euripide e Voltaire, ma solo per mostrare nuovamente che le parole d'ordine dell'età illuministica perdono il loro senso quando le applichiamo al rapporto tra il pensiero greco e la fede popolare greca. Per inciso, non nascondo di non considerare eccelsi poeti né il drammaturgo Euripide né il drammaturgo Voltaire.

[p.105]

La consapevole intenzione di Voltaire era contenuta nel motto con cui amava siglare le sue lettere confidenziali: *écrasez l'infâme*. Ebbene, questo slogan battagliero Euripide non l'avrebbe minimamente compreso. La Grecia, Atene, non possedeva chiese, custodite da sacerdoti, protette da uno Stato apparentemente sovrastante, ma in realtà ossequiente, che si sarebbero dovute annientare per amore di verità e per il bene del popolo. La Grecia, Atene non ebbe che un retaggio, in base al quale gli dèi territoriali venivano onorati; ebbe solo un ricco patrimonio di miti, di storie, che in nessuna epoca finirono per cristallizzarsi nella loro forma verbale. Ogni qualvolta Voltaire esercitava la sua satira anche su di una sola leggenda dell'agiografia medievale, tutto quanto l'edificio del cattolicesimo sembrava lì lì per crollare; per contro, quando i naturalisti greci cercavano le "origini" del mondo al di fuori degli dèi (molto prima dell'età periclea), e quando poi i sofisti fecero l'uomo

misura di tutte le cose (anche delle cose religiose), e quando infine Euripide — sicuramente compagno e amico dei sofisti — pregava realmente (come Aristofane dice di lui) la ragione come sua dea, allora gli dèi indigeni e il loro culto restavano pressoché immuni, intangibili da siffatti esercizi mentali.

Per quanto numerosi fossero i miti a trasformarsi in favole, di dèi ne avanzarono, sempre, più che a sufficienza. Euripide fece uso delle vecchie storie divine con la stessa libertà con cui, oggigiorno, un autore di drammi storici adopera le sue fonti; non v'era nessuna teologia pronta a guastargli tale libertà. Non c'era bisogno di giustificare il drammaturgo con perifrasi del seguente tipo: l'autore scompare dietro i personaggi del suo dramma, oppure, i singoli personaggi parlano conformemente al loro carattere; no, Euripide fu per l'appunto un poeta a tesi, tendenzioso (come Voltaire), e profittò di ogni occasione opportuna e inopportuna per educare i suoi concittadini con massime istruttive e per criticare, magari in modo impoetico, le antiche leggende. Ma questo fatto, per lo sviluppo delle storie divine greche, non fu sostanzialmente nulla di nuovo. Solo dagli autori dell'Antico e del Nuovo Testamento veniva l'affermazione di aver sentito la loro penna guidata da un'ispirazione divina; di conseguenza, solo nella mitologia della Bibbia ogni lettera e parola venne difesa con la spada e col fuoco. I Greci non seppero nient'altro se non di esser debitori ai poeti delle loro storie divine, talché — ancora una volta — ciò che i poeti costruivano, i poeti potevano anche demolire.

[p.106]

In questi termini si pone l'ateismo, il razionalismo, lo scetticismo di Euripide, o in qualunque modo si voglia scegliere un'espressione per connotare il suo orientamento intellettuale. In molti dei suoi drammi, non solo egli piegò alle sue intenzioni la leggenda ricevuta dalla tradizione, ma contrastò perfino qualsiasi corrente idea della divinità. Tuttavia il pubblico non si scandalizzò — come vuole forse una dotta affabulazione — del fatto che Euripide fu costretto a modificare ipocritamente il suo verso "Qualunque cosa sia Zeus, lo conosco solo di nome". Anche i numerosi passi che asseriscono la superiorità del destino sugli dèi, non hanno — come oggi si ama interpretare — il significato del riconoscimento d'un empio dominio delle leggi naturali, bensì presuppongono soltanto qualcosa di divino accanto o al disopra degli dèi. Persino parole così esasperate, come quelle rivolte da Anfitrione contro l'adultero Zeus, suonano blasfeme solo per noi, che abbiamo imparato a memoria l'assoluta onniscienza e misericordia di Dio; i Greci, manco a dirlo, se la cavavano bene con dèi non propriamente saggi, e neppure tanto buoni. E quanto alla mancanza d'una classe sacerdotale, che sarebbe stata danneggiata da tale asebìa, la dice lunga il fatto che Aristofane — in uno dei suoi attacchi a Euripide — non sottolinea una perdita per la chiesa e il clero, ma soltanto il fallimento delle fioraie, dalle quali gli atei non avrebbero più comprato ghirlande per il tempio.

Il linguaggio del nostro razionalismo è tuttora un linguaggio cristiano. Deisti e panteisti cristiani, di frequente, non si rendono conto del fatto che essi — in cammino verso

l'ateismo — continuano ad attribuire qualità del Dio cristiano al loro astratto concetto di dio; per cui si travisa inconsciamente la critica alla religione di Euripide, definendola come deismo o panteismo. L'illuminista greco poté esprimersi con assoluta spregiudicatezza dicendo che gli dèi erano poco saggi e immorali. Per il razionalismo greco, la mitologia era gremita di menzogne; in essa, però, a mentire non era stata la parola di dio, quanto piuttosto — già secondo un detto di Solone — il poeta, vale a dire gli uomini.

Anche il famigerato, e, a dir vero, impoetico razionalismo di Euripide ha poca somiglianza col razionalismo cristiano del Seicento e del Settecento, che portò appunto all'ateismo teorico, mettendo in dubbio la verità letterale dei mitologici articoli di fede; Euripide poté ritenere tranquillamente infondata qualsiasi storia o leggenda di dèi, sostituendovi il proprio rifacimento. Nella esegesi, Omero non pretese — come la Bibbia — il sacrificio della ragione. Chi respingeva il magistero della chiesa cristiana, era un mezzo ateo e un eretico integrale; chi rifiutava o irrideva l'infallibilità della divinazione greca, non era né eretico né ateo.

[p.107]

Anche il dubbio sistematico — il così detto scetticismo — è invero, in Euripide e nei Greci, molto radicale, ma gli manca l'unilaterale tendenza ateistica, essendo di carattere più gnoseologico che religioso. La causa, ancora una volta, è solo la mancanza d'una teologia. All'interno d'una religione rivelata, il dubbio su uno dei dogmi porta ineluttabilmente al crollo dell'intero sistema; Euripide poté dubitare — di concerto coi sofisti — sulla fondatezza dei concetti religiosi e morali (già con intenti di critica linguistica), continuando ciò nonostante a commuovere il suo pubblico coi vecchi miti divini riveduti e corretti.

Oggi, un artista illuminato si guarderà bene dal trattare le figure del cielo cristiano; gli dèi dell'Olimpo, peraltro già allora trasferiti sotto il firmamento greco, erano rimasti — in assai maggior misura che i santi cattolici per noi — simboli viventi, e vivi parvero anche nell'umanizzazione di Euripide, e ancora perfino nelle grottesche sbozzature di Aristofane. Sicuramente Euripide era costruito col conio medesimo degli ateniesi, partecipe della loro stessa tempra; ma ciò che non gli perdonarono fu molto di più il suo distacco dagli affari politici e il suo rifiuto dello sport ginnico, più che le sue occasionali esternazioni sulla mortalità dell'anima e sulla servitù del volere umano. Su cose tanto difficili — come dio e l'anima — ognuno poteva pensarla come voleva. E oltretutto, la miseria dell'umano destino e il diritto al suicidio non furono in contraddizione con la concezione greca, men che meno con un dogma religioso, che certo non vi fu mai.

Ippocrate — Come sodale di Socrate, sia lecito qui chiamare in causa un artista, e non uno scienziato, perché nell'arte poetica si manifestò la Weltanschauung comune a tutti i Greci, e perché non vi fu ancora una scienza nel nostro senso, né scienze della natura né scienze dello spirito. Eppoi può essere tanto più gradito fare la conoscenza d'un libero pensatore nella figura d'un medico di prim'ordine; l'arte medica fu, allora come oggi, una scienza non sempre esatta. Ma c'è qualcosa in più.

Se vogliamo infatti informarci precisamente sullo spirito dell'illuminismo che, all'epoca di Socrate, prevalse tra i Greci colti, in contrasto con la religione popolare, allora non dobbiamo fermarci alla storia della filosofia e della letteratura; così incombe sempre il pericolo di immettere, per mezzo di soggettive traduzioni, le concezioni del presente nelle teorie e nei pensieri degli antichi. È una fortuna che noi possiamo commisurare lo stato del razionalismo greco dopo la guerra del Peloponneso confrontandolo sugli scritti del famosissimo medico.

[p.108]

Ippocrate era una decina d'anni più giovane di Socrate, e morì da venti a trent'anni dopo di lui, con la fama di "padre della filosofia greca". Gran parte dei libri giunti fino a noi sotto il nome di Ippocrate è riconosciuta autentica dagli specialisti; sarebbe d'altronde stolto voler attribuire a qualcun altro, se non a Ippocrate, certi fondamentali pensieri (aforismi, osservazioni su prognosi, diagnosi e influsso del clima); bisognerebbe ipotizzare la presenza nel mondo antico d'un secondo grande medico.

Ora, è assai singolare che Socrate e Ippocrate – il filosofo illuminista e il razionalista medico — non volessero saperne l'uno dell'altro, o, quantomeno, della rispettiva missione; già secondo il motto antico, Socrate portò la filosofia dal cielo sulla terra; Ippocrate, dal canto suo, respinse nel suo lavoro ogni dipendenza dalla filosofia perché al medico non serve sapere cos'è l'uomo. Altrove avrò modo di occuparmi della straordinaria arditezza — perciò stesso quasi inefficace per oltre due millenni — con cui Ippocrate, in tempi così oscuri, perscrutò già l'essenza della diagnosi, propugnando in più il principio a causa del quale, ancora ai nostri giorni, vengono tanto esaltati oppure contestati grandi medici come Ernst **Schweninger** e Carl L.**Schleich**: che non esistono malattie, ma solo persone malate.

Qui ci interessa unicamente la critica con cui Ippocrate bandì dal suo lavoro la diagnosi che trascendesse il naturalismo. Da sempre, naturalmente, dovendo curare un malato, ci si è chiesta — con l'umana curiosità che piace definire come febbre del sapere — la causa del cosiddetto morbo; in moltissimi casi (sempre in caso di ferite) si giunse alla conoscenza d'una causa naturale; i n molti altri casi si addossò la causa ad influssi soprannaturali, al volere di dèi o a spiriti demoniaci. Se la causa era soprannaturale, allora anche la guarigione doveva essere tentata con mezzi sovrannaturali, il dio o demonio rappacificato con preghiere o sacrifici, e la maledizione essere rimossa mediante appropriate magie. Il sacerdote medico dei Greci e il guaritore dei negri stavano, direi, sullo stesso piano dell'arte medica; la superstizione — anche oggigiorno assai diffusa ad ogni livello — fa combattere costantemente cause immaginarie con mezzi immaginari. Lascio irrisolta la questione se la credenza in "malattie" personificate, che si ritengono cause di decessi o di dolori, non appartenga anch'essa ad una simile eziologia trascendentale, e non possa condurre all'applicazione di affini rimedi sovrannaturali.

[p.109]

Sta di fatto che Ippocrate, per quanto possa esser stato alunno di Socrate, per quanto a ragione o a torto sia stato annoverato fra gli atei (ma la disputa a tale riguardo ebbe inizio con l'età moderna), nell'esercizio della sua arte medica non si lasciò turbare da preconcetti religiosi più che da concezioni filosofiche. Ogni qualvolta viene richiesto come medico della sua opinione, egli non parla di Dio e di cose divine, ma solo di stati e processi del corpo umano vivente. Per lui, nell'uomo inerisce forse qualcosa di divino, ma in ogni caso, nella persona malata non di più e non di meno che in quella sana. E Ippocrate scrive un libriccino sui fenomeni che si compendiano sotto il nome di "sacra malattia", decidendo che questi aspetti della patologia (che abbraccia pressoché tutte le infermità fisiche) non sono per niente più divini di altri, essendo spiegabili e sviluppandosi per ragioni altrettanto naturali.

S.109-119

X. I CINICI

Gli storici della filosofia hanno da sempre, e fino ai nostri giorni, classificato i pensatori dell'antichità secondo scuole filosofiche, ponendo tali scuole in relazione col martire Socrate; Socrate divenne pertanto — in definitiva soltanto per la sua personalità e la sua morte — il filosofo esemplare, di modo che quelli successivi furono o tennero a dirsi suoi amici e allievi; e una certa mania di classificazione dell'umanità erudita fece il resto, contribuendo a realizzare l'orientamento storiografico sulla figura di Socrate. In effetti, in alcune questioni di critica gnoseologica e di etica sussistono rapporti più o meno stretti fra Socrate e le scuole che a lui si rifanno. Ma è proprio nelle questioni religiose che un tale rapporto non esiste affatto; visto che non esistette fra i Greci alcuna "parola di Dio", nemmeno il veneratissimo Socrate lasciò parole d'un Signore, né libri né testi sacri. Nei confronti degli dèi presero posizione il pensatore cinico, il cirenaico, il megarico, il pirronico — o comunque si chiamassero —, ciascuno a suo modo. Oltre che con Platone e Aristotele, vi fu un certo sviluppo nella metafisica, non però nel libero pensiero religioso.

I Cinici — Sceverare il concetto di dio dei Cinici dalla farragine degli aneddoti tanto spiritosi quanto inaffidabili ad esse riferibili, è — dopo la fatica filologica di **Zeller** – impresa ancora più difficile di prima; un tempo si poteva attenersi ingenuamente al tesoro aneddotico di **Diogene** Laerzio e affini; oggi, con gli aspetti minori, anche i maggiori si son fatti insicuri. Così, ad esempio, la figura di Diogene il cinico, con la sua botte e la lanterna, e con Alessandro Magno — ancor oggi, forse, la più popolare figura di filosofo dell'antichità —, è divenuta quasi una leggenda; io non ritengo di esagerare dicendo che i più piacevoli aneddoti su di lui fossero inventati e rimaneggiati dagli antichi umoristi non altrimenti da come Wilhelm **Busch** li ha di recente visti e disegnati.

[p.110]

Il maggior risultato della fondamentale ricerca di Zeller è che anche i Cinici si spacciarono per gli autentici discepoli di Socrate, anzi per gli unici socratici veri: come se quasi tutti i filosofi tedeschi, dopo Kant, rivendicassero per sé il monopolio della filiazione kantiana. La stoltezza con cui i Cinici — a partire dai padri della Chiesa per giungere fino a Johann **J.Brucker** — furono riguardati come uomini ridicoli e bestiali, era stata superata già prima di Zeller; tuttavia il merito di Zeller è di aver dimostrato, nella gnoseologia cinica, un certo nominalismo (nei confronti della platonica teoria delle idee), e nella morale un bizzarro rigorismo, che spinse all'estremo il disprezzo per ogni rispetto umano. A noi, peraltro, interessano solamente le opinioni religiose.

A questo riguardo**,** importa rilevare (e qui seguo naturalmente Zeller) che il fondatore della scuola cinica, **Antistene**, fu allievo degli altri sofisti e al tempo stesso di Socrate; però il razionalismo dei Cinici è più spericolato di quello degli altri sofisti, di gran lunga più irriguardoso di quello del mite Socrate. Agli occhi di questi radicali, la religione popolare è un'usanza come le altre, un costume simile ad ogni altro; e poiché questa scuola si rese indipendente da ogni opinione popolare in modo più sfacciato e indecente (ma non vorrei esprimere biasimo con queste parole) che qualsiasi altra scuola, e poiché qui si respinge tutto quello che non supporta la formazione del carattere, per questo i Cinici non vogliono saperne di usanze religiose e di dèi popolari, la cui validità essi — con sorprendente modernità — ascrivono a mera consuetudine. Lo scherno sulle cose del cielo è, qui, molto più libertario e più irriverente che nelle lettere degli enciclopedisti.

Alla domanda su che cosa avvenga nel cielo, si dice che Diogene rispondesse: "Lassù non ci cono mai stato". In verità, ciò che per il popolo v'era di più sacro nella sua religione, ossia non tanto le preghiere e i voti, bensì il vaticinio e la divinazione, e in particolar modo i misteri, era stato già da Antistene irriso e ridicolizzato con taglienti malignità. Per loro, i templi non erano più sacri degli altri luoghi. Per cui i Cinici furono — secondo il comune linguaggio greco — degli atei belli e buoni. Gli unici dèi del popolo furono negati proprio da loro. Tuttavia, anche se [p.111] all'occasione parlarono d'un dio, dell'inimmaginabile unico Dio, interpretando allegoricamente la bibbia greca — vale a dire i poemi omerici — fino a farne uscire una dottrina della virtù (secondo Giuliano l'Apostata, **Cratete** di Tebe preferì onorare gli dèi più con tenaci virtù che con prodighi sacrifici), noi siamo portati troppo facilmente a ritenere questo tipo di razionalismo greco come un riscontro al deismo morale del Settecento.

Io non credo tuttavia che ciò sia giusto. Vedremo, infatti, quante qualità dell'antico Dio ebraico — vale a dire della concezione cristiana — si sono rifugiate addirittura sotto l'ombra del dio deistico, soprattutto l'ottimismo con tutti i suoi annessi e connessi. Nel loro dio, i Cinici non videro niente di questo genere; per loro, quasi dappertutto si può dire "virtù" in luogo di "dio". E con ciò il caso fu chiuso; mancò a loro la conoscenza critico-linguistica per cui la parola dovrebbe tener dietro alla cosa.

Diogene — Quest'ultima nozione mancò anche al peraltro così valente critico **Bayle**, giacché — nel suo articolo alla voce "Diogene" — esercita sulle fonti una critica radicale, ma non estrema. L'insostenibilità di tradizioni divenute quasi proverbiali viene spesso dimostrata con sapiente perspicacia; ma la leggerezza di questa specie di storiografia greca (la cui affidabilità non supera di molto quella dei nostri giornali umoristici) non viene nel suo insieme ravvisata né smascherata**,** come avverrà più tardi solo con **Henry Lewes**. Nondimeno è giusto, e notevole con questo ricercatore così severo, che Zeller giudichi il contributo di Bayle "pur sempre degno d'esser letto".

Specialmente la chiosa N, in cui si dibatte la questione se Diogene sia stato un ateista o un deista, tocca un punto di psicologica rilevanza: la difficoltà, cioè, di enucleare il sobrio, oggettivo atteggiamento d'uno scrittore arguto dietro le variazioni della sua ironia. "In generale, dalle spiritose trovate d'una persona non si dovrebbe arrivare a concludere se ha o non ha un interiore sentimento religioso; poiché la passione di creare qualche battuta (*de dire un bon mot)* è solitamente così forte, che la si segue anche a rischio di perdere un amico o di attirarsi qualche guaio. Un motteggiatore che creda in dio può facilmente esprimersi come uno spregiatore sacrilego, e un ateo, altrettanto facilmente, alla maniera dei bigotti." Il che vale anche per gli umoristi di grande levatura, per Voltaire e Heine; e ciò vale anche per altre personalità di spirito vivace, che non sono in primo luogo umoristi, ma che trovano tuttavia un artistico diletto nell'elaborazione linguistica delle loro idee. Perciò, in quanto segue, risulterà pure così ardua l'esplorazione dell'opinione ultima e definitiva, che persino il saggio e chiarissimo Goethe coltivò sul proprio dio.

[p.112]

Diogene diede già agli antichi l'impressione d'un Socrate impazzito; quanto di questo giudizio può esser giusto, si addice tuttavia a tutti i Cinici, fatta eccezione per il fondatore della scuola. Essi disprezzarono il costume popolare, spregiando in realtà il culto divino solo come parte della tradizione del popolo. Si aspettava da loro che facessero e dicessero (e lo dicessero nel modo più crudo ed esasperato) cose tali da scandalizzare e spaventare il buon borghese. Blasfemie e bestemmie comprese, le quali peraltro non stettero mai in primo piano.

Ipparchia — Come con gli altri Cinici, anche con Ipparchia l'ateismo appare ovvio, senza che nelle fonti si ponga l'accento sulla sua incidenza. Ipparchia diventò moglie (secondo la leggenda, in modo tanto romantico quanto sconcio) del gobbo e povero cinico Cratete; gli aneddoti più salaci sulle nozze maledette di questa coppia e sul frizzante battibecco tra Ipparchia e l'ateo Teodoro[8] sono probabilmente favolette come la maggior parte delle storielle che l'età successiva raccontò, con evidente piacere, sulla spudoratezza dei Cinici.

[8] Un aneddoto, che naturalmente si fa beffe di Diogene Laerzio, mette a confronto l'ateo **Teodoro** con l'atea **Ipparchia**: pare che i due si fossero incontrati alla corte del re di Macedonia Lisimaco. Probabilmente, l'atmosfera caotica della conversazione non ci offre un'immagine equilibrata di questa nordica vita di corte, ma ci rivela comunque come, nell'età imperiale di Roma, ci si figuravano gli scambi tra re macedoni e filosofi

Del matrimonio di Cratete con Ipparchia, il nostro **Wieland** ha creato un piccolo romanzo; se un naturalista dei nostri giorni volesse far propria la stessa trama, prendendo alla lettera il racconto di Diogene Laerzio, in Francia verrebbe denunciato come rozzo epigono di Zola, e in Germania condannato all'ergastolo. In una storia delle idee filosofiche, storielline del genere non sono utilizzabili, in quanto la loro provenienza non si può districare con chiarezza; al massimo, sarebbero abbastanza significative per il gusto greco nel periodo della loro nascita. Già il vecchio Jakob **Brucker** — nelle sue grandi storie sulla filosofia — avanzava forti dubbi sulla veridicità di quelle "storielle da cani"; è ben singolare, dunque, che l'assai più critico **Zeller** giudichi verosimili le peggiori svergognatezze, cercando di darne una spiegazione basata sulle idee fondamentali dei Cinici.

Ora, Wieland conosceva benissimo l'erudito Brucker; è superfluo ricordarne la relazione personale, dato che la moglie di Wieland era una nipote di Brucker. Quando scrisse il suo romanzo "Cratete e Ipparchia", nel 1804, questo "classico" — se non il più grande, certo il più amabile fra i nostri tedeschi — aveva da gran tempo alle sue spalle non solo il periodo del suo bigottismo, ma anche quello della sua civettuola frivolezza; difficilmente, al tempo dei suoi "Racconti comici", Wieland si sarebbe [p.113] lasciato sfuggire l'occasione di fare, alla sua mordace maniera, almeno un'allusione alle "storielle da cani". Il quasi settantenne poeta del nostro "romanzo epistolare" vi rinuncia, e non per questo la sua prosa s'è fatta più spassosa. La profonda conoscenza dell'antichità greca non impedisce a Wieland di offendere grossolanamente il costume della lingua; eppoi i Cinici (Diogene è uno dei corrispondenti nel romanzo) sono talmente idealizzati che dei loro tratti caratteristici non avanza quasi niente; al punto che, nella sua lettera a Diogene, **Cratete** risulta addirittura sinceramente religioso. Solo chi intraprendesse a scrivere la storia dell'emancipazione femminile, non potrebbe ignorare il romanzo alquanto "antiquario" di Wieland; il quale non ha agevolato, invece, la comprensione della scuola cinica.

Stilpone — Guarda caso, le provocazione dei Cinici non vennero perseguite dalle autorità; probabilmente, questi uomini e donne godettero del più tardo privilegio dei pazzi, di poter cioè schiaffeggiare impunemente l'opinione pubblica, o, forse, fu particolarmente tollerante proprio il periodo in cui essi agirono. Se pertanto Stilpone (l'ateo d'una scuola limitrofa, quella dei così detti megarici, da **Euclide** di Megara) fu coinvolto in un processo penale, ciò può esser dipeso dal fatto che questo gruppo di litigiosi ricordava per molti aspetti i Sofisti, contro i quali sussisteva il pregiudizio — dopo Aristofane, ma ancor più dopo Platone — che fossero depravatori dei costumi.

Quanto al tono nelle accuse di ateismo, e quindi in riguardo alle forme processuali greche, il caso di Stilpone è pur sempre significativo, se noi consideriamo alcune delle ironiche risposte come aneddoti escogitati successivamente; il punto centrale dell'accusa suona

greci. La polemica in sé è troppo stolida per meritare di essere raccontata; riguardo a Ipparchia, Diogene ci racconta storie ben più interessanti.

tanto attendibile quanto la bizzarra scusa. Evito di premettere le solite osservazioni sull'atteggiamento di Stilpone verso la sua "scuola"; lo si è incluso (certamente a ragione) principalmente nella scuola megarica, e per la sua etica nella scuola cinica, cosicché egli sarebbe uno dei precursori degli Stoici; sennonché noi siamo informati dalle fonti così parzialmente sui cosiddetti Megarici (e inoltre così ambiguamente sui Cinici), che da queste ricerche non ne può uscire granché nemmeno per gli studiosi sistematici; eppoi non mi pare che sia mai un elogio, per un filosofo, il fatto di classificarlo in una "scuola", ammesso che allora la "scuola megarica" possa aver significato qualcosa di più autonomo di quanto sia oggi, poniamo, la "scuola di Marburgo".

[p.114]

Di Stilpone si fa sapere, dunque, che avesse negato con franchezza l'esistenza degli dèi, rispondendo così ad una capziosa domanda di Cratete: di queste cose non conviene parlare per istrada, ma a quattr'occhi. (Uguale risposta viene messa in bocca al sommo sacerdote Cotta da Cicerone). Nè per questo motteggio, né per una disdicevole osservazione sulle norme vigenti all'ingresso del tempio della madre degli dèi, Stilpone ebbe tuttavia a soffrire angheria alcuna. Alla quale si giunse, per contro, allorché egli fece un'obiezione (anche dal punto di vista dell'ortodossia per noi pienamente irreprensibile), ossia che la Pallade Atena scolpita da Fidia non fosse una divinità; a me invero pare assai dubbio che giudici medioevali avrebbero mai tollerato l'asserzione che un crocifisso non fosse Dio[9].

In ogni caso, Stilpone ritenne di trarsi d'impaccio con la scappatoia, che costituisce anche un ottimo esempio della cavillosa maestria forense dei Greci: insomma, Pallade Atena non era un dio, bensì una dea. Ma non funzionò; e Stilpone fu punito con l'ostracismo per irriverenza verso la statua divina. Lasciando l'aula della corte, ossia l'areopago, si narra che l'ateo Teodoro avesse posto l'indiscreta domanda, da che cosa avesse arguito il sesso di Pallade… che le avesse guardato sotto il peplo? Ammettiamolo: per la nostra epoca puritana, cosa davvero assai sconveniente; eppure il piissimo **Aristofane** potè essere molto più svergognato, senza perciò ferire il sentimento religioso dei Greci.

Nominalismo — Più importante della reminiscenza di tali storie sarebbe, forse, il tentativo di istituire un collegamento tra l'ateismo di Stilpone e la sua inclinazione (sua e di altri cinici) ad un certo nominalismo; l'obbiettivo, in questo caso, non è stato individuato da Zeller, ma certamente già da **Bayle,** il quale è tuttavia avverso al nominalismo come allo spinozismo, manifestando già la preoccupazione che siffatte bambinate nominalistiche

[9] Nella sua migrazione storica, anche la temeraria risposta di Stilpone assunse forma cristiana. Almeno io credo di ravvisarla nella storiella raccontata da **Jorg Wickram** nel suo "*Rollwagen-Buchlein*" (stampata nella collezione "Alte deutsche Schwänke" curata dal dottor Owigla, p.328). Eccola: un bravo ragazzo suscita l'indignazione dei pellegrini al santuario di Einsiedeln affermando di essere non soltanto il figlio della Madonna di Einsiedeln, ma anche il fratello del diavolo di Costanza e del Dio padre di Sciaffusa. Di fronte ai giudici dichiara che suo padre era stato scultore e che l'aveva fatto tale quale come le tre statue. "Perciò noi siamo tutti fratelli. Allora tutti scoppiarono a ridere e lo lasciarono andare."

possano indurre uno spirito eccentrico allo spinozismo. La questione è così complicata perché, spesso, non si può dire con certezza se i Greci (come anche Bayle ha notato) mirassero ad esprimere idee chiare e precise, o se invece giocassero solamente con elementi linguistici, e sia pure, beninteso, con le forme della madrelingua greca note solo a loro. Di qui, in questo come in altri momenti, ecco ancora l'incertezza se dobbiamo vedercela col serio o col faceto.

[p.115] In ogni caso, Plutarco ha torto quando fa passare per scherzi le deduzioni nominalistiche (nient'altro che polemiche, per conto mio) di Stilpone; giacché l'asserto di Stilpone e di Antistene, secondo cui nessun concetto può essere riferito come predicato a qualsivoglia soggetto, è già di per sé un radicale presagio d'una critica del linguaggio, e Bayle — da questo quasi estremo nominalismo (i cui enunciati sono pienamente logici e conseguenti) — ha saputo trarre la necessaria conclusione: a questo punto, il genere umano sarebbe costretto *ou à se taire ou a parler ridiculement.* Nell'antichità, i fondamenti metafisici del nominalismo sono anche più deboli e inattendibili che nel tardo Medioevo; ma la stretta contiguità psicologica — in vari momenti ed epoche — tra nominalismo (o critica del linguaggio) e ateismo, avrebbe dovuto portare già da moltissimo tempo a quanto io affermo: **che tutto il problema del concetto Dio è un problema di storia delle parole, ossia un problema storico, sicché solo la critica del linguaggio può trovare la risposta.**

Teodoro ateo — Con questi arzigogoli i Megarici non ebbero a che fare; e ancor meno i cosiddetti Cirenaici, predicatori d'una dottrina del piacere del tutto aliena dalla metafisica. A spiegazione del fatto che questi estimatori del piacere poterono richiamarsi a Socrate non meno che gli spregiatori del piacere, s'è voluto ricordare al riguardo la destra e la sinistra ripartizione degli hegeliani, nonché gli ortodossi e gli illuministi; ma la comparazione è stata superflua o errata, perché i concetti di "virtù" e di "sommo bene" non ebbero per i Greci nessuna colorazione religiosa, avendo essi ancora il diritto di concepire la virtù in modi assai dilettevoli, e il sommo bene assolutamente di questo mondo.

Inoltre, un solo maestro della scuola cirenaica si procacciò il nomignolo di "ateo", portandoselo attraverso la storia della filosofia; nel suo caso, l'epiteto sembrò certamente opportuno per distinguerlo da una ventina di filosofi ed eruditi omonimi; e, comunque, occorre rilevare che i Greci — dando l'appellativo di ateo a qualcuno — non intesero diffamare, ma semplicemente constatare un dato di fatto. Teodoro fu, secondo testimonianze non controllabili, un alunno del più giovane **Aristippo**, nipote e allievo del vecchio Aristippo, ma pare che godesse l'insegnamento dei due grandi fondatori della scuola, cioè di **Zenone** e Pirrone; sempre che a fondamento di tali notizie non vi sia il riconoscimento che Teodoro, in diverse questioni, si discostò dal suo maestro Aristippo e mutuò parecchio dagli Stoici e dagli Scettici. Egli dovette "fiorire" intorno all'anno 300 e, per qualche tempo, passò per il capo d'una setta filosofica.

[p.116]

Vorrei subito rilevare che Teodoro non fu etichettato come ateo a causa della sua morale sorprendentemente immorale; no, i Greci non furono così ipocriti, come Aristippo non fu per loro ateo a motivo della sua teoria del piacere, che ben s'accordava col carattere degli dèi greci. Vero è che Teodoro sembra aver composto le sue tesi nella forma più temeraria e più irriguardosa; ma l'immoralità — vale a dire il distacco dal costume generalmente praticato — non volle mai dire, nell'antichità, negazione di Dio. Del resto, le testimonianze delle spaventevoli tesi di Teodoro sono del tutto inaffidabili, compreso il principale testimonio Diogene Laerzio. Ma vorrà pur significare qualcosa che egli ponesse la tristezza come mèta dei folli e negativa, la gioia come aspirazione dei saggi e positiva, che disdegnasse l'amicizia (come poi fece il Nuovo Testamento), e giudicasse insensato e sciocco sacrificarsi per la patria, che affermasse (molto prima di Shakespeare e di Spinoza) la relatività delle azioni virtuose e viziose: il successo determina cioè il giudizio di valore, nessuna azione è in sé degna di lode o di biasimo, secondo le circostanze sono leciti anche il furto, oscenità d'ogni specie, e il sacrilegio. Orbene, non dev'essere reso verosimile solo dalla critica delle fonti, essendo piuttosto inerente nella consuetudine dei raccoglitori di aneddoti greci — i quali amarono dirsi storiografi della filosofia —, il fatto stesso che la dottrina della relatività di virtù e di vizi si trasformò in breve tempo nella raccomandazione del vizio.

Se Teodoro comparì realmente quale accusato dinanzi all'alta corte di Atene, se fu salvato solo per l'intercessione di **Demetrio Falereo** (nato nel 345 e morto nel 285), se poi fu o no alla corte del re egizio Tolomeo I, figlio di Lago, con un ruolo prestigioso, e se infine dovette bere la pozione velenosa, resterà incerto per sempre; la storia della filosofia, infatti, non s'è occupata molto di quell'ateo. La sensibilità cristiana dei moderni studiosi li ha resi forse inclini ad esagerare l'ipotesi che Teodoro negasse solo il politeismo della sua terra, ma non la divinità in generale.

E qui viene in questione il fatto che la predicazione morale — ad esser precisi, in tutte le scuole filosofiche come in tutte le religioni — suole rifarsi all'unico e sempre identico principio: il costume esistente e dominante si chiama morale, e questa morale dev'essere conservata al popolo, finché non si affermi un nuovo costume. Stoici ed Epicurei nell'antichità, teologi cristiani e monisti panteistici nell'età moderna fanno a gara nel raccomandare l'etica ricevuta dalla tradizione e nel proporre se stessi in quanto custodi del costume passato. Piccole differenze non cambiano nulla di questa situazione; e se per raccomandare la virtù si tira in ballo la salvezza in questo o nell'altro mondo, ebbene, questo ha più rilevanza per la presentazione della prova che per il risultato.

[p.117]

I teologi, i quali predicano la morale per la salvezza delle anime, si sono indignati per l'eudemonismo di **Aristippo il Vecchio**; tuttavia, sia che si intendesse il piacere come sensazione dell'attimo o come sentimento globale dell'esistenza, sia che lo si valutasse in modo più oggettivo oppure più soggettivo, pur sempre — anche con la dottrina del piacere — si predicava un sommo bene, una virtù, un ideale. E poiché gli eruditi cristiani non seppero neppure immaginarsi che un ateo potesse essere maestro di virtù, e poiché,

oltre tutto, non ebbero alcun senso della storia, al punto da affibbiare volentieri opinioni cristiane agli antichi pensatori greci, sempre si vede in essi la tendenza a presupporre negli atei antichi la negazione di falsi idoli, nonché il presagio del Dio proprio, cioè di quello vero. Sta di fatto, come sempre, che superstizione è soltanto la fede degli altri.

Manifestamente, però, Teodoro fu nel suo linguaggio così libero da preconcetti, che avrà meritato senz'altro il suo soprannome. Solo che egli non poté ovviamente che negare il Dio o gli dèi che c'erano nel suo tempo, nel linguaggio e nel pensiero del suo popolo; solo che egli non poté negare — comprensibilmente — il Dio cristiano o quello deistico, che si sarebbe presentato cinquecento o duemila anni più tardi, sotto tutt'altra lingua o dentro tutt'altro pensiero.

Evèmero — Gli autori antichi raccontano che Teodoro l'Ateo fondò una scuola; a tanto maggior ragione ciò si potrebbe affermare d'un uomo che, quale contemporaneo più giovane, può esser stato allievo di Teodoro, e anzi — secondo una contorta ipotesi di Nietzsche — fu effettivamente suo discepolo. Quest'uomo fu Evèmero, il cui prosaico razionalismo ebbe immense ripercussioni; sotto il nome di *evemerismo*, la sua dottrina è giunta fino ai nostri giorni, divenendo a più riprese una facile moda, ogni qualvolta un superficiale razionalismo — privo di conoscenza storica e di severa critica — volle umanizzare i personaggi della fede.

Evemerismo si chiamò il tentativo di salvare le leggende greche, elaborato per la prima volta (secondo il padre della chiesa **Eusebio**) dal mitico sacerdote fenicio **Sancuniatone**; ma evemerismo fu altresì la "Vita di Gesù" di **E.Renan**, che nella mia giovinezza inebriò straordinariamente tutti i lettori avidi di conoscenza. In quell'opera, Gesù prese le sembianze d'un uomo eccellente, esemplare; e ancora, per essere precisi, lo stesso evemerismo si cela dietro la "Vita di Gesù" di **David F.Strauss**, con la differenza che qui esso è applicato con incomparabile scrupolosità germanica. Orbene, pare che Evemero — in uno dei più antichi romanzi di viaggio — avesse avanzato l'ipotesi che gli esseri venerati come dèi o semidei altro non fossero che persone eccezionalmente dotate di forza e [p.118] di talento; lasciando peraltro impregiudicato se il Sole stesso fosse una divinità. A questo punto, vorrei nuovamente richiamare l'attenzione sulla differenza tra razionalismo antico e moderno: quando Renan sottolinea ed esalta l'umanità del suo Gesù, uomo quanto mai nobile e saggio, allora egli è un negatore di Dio per chiunque veda in Gesù Cristo un Dio; invece, quando Evemero trasfigura gli dèi in Eroi, allora non cambia nulla di essenziale nella religione greca, e anzi, ad un'epoca incredula viene ridata la possibilità di erigere, ad esseri così sublimi, altri altari e di offrire altri sacrifici.

Egèsia — Tra i seguaci di Aristippo, maestro dell'edonismo, viene annoverato anche Egesia di Cirene che, come tanti filosofi dell'antichità, si suole caratterizzare (per comodità di storiografia filosofica) con un unico appellativo, quello di "persuasore di morte". Ciò che di lui si conserva, fa venire alla mente — per l'accentuazione dell'egoismo umano — gli aforismi di La Rochefoucauld, e, per la rappresentazione della misera condizione umana, le pagine più popolari di **Schopenhauer**. Si faccia di nuovo attenzione al fatto che solamente cattivi cristiani riconobbero l'egoismo come unico propulsore, che i pessimisti

moderni sono stati sempre sospetti di ateismo; laddove un greco, considerando il piacere quale sommo bene, non trovando questo bene nella vita ed esaltando quindi la morte, probabilmente non fu che un originale, un eccentrico tra i suoi connazionali — pessimisti in teoria ma inclini in pratica ai piaceri —, e che tuttavia non oltraggiò le idee religiose del suo paese con la sua predicazione di morte.

Tutte queste scuole pervennero ad un distacco dalla fede popolare greca in modi assai diversi da come gli uomini, che col Rinascimento si nominarono secondo gli antichi filosofi greci, giunsero al distacco dalla religione cristiana; tutti questi sedicenti socratici si trovarono, forse a cagione del loro individualismo, in antitesi a Platone e ad Aristotele, i quali ebbero una sensibilità sociale ma si distinsero ancora molto più recisamente dagli individualisti del XVI secolo; questi ultimi infatti — secondo il giudizio dei loro contemporanei, ma spesso anche secondo la loro stessa coscienza — trasgredivano un comandamento di Dio ogniqualvolta dubitassero dell'eterna verità d'un qualche precetto morale.

[p.119] Orbene, se già la religione degli antichi non fu teologica, ancor meno lo fu la morale. L'autonoma vocazione di tutti questi maestri di sapienza, per i quali si dovrebbe rimettere in onore lo screditato nome di sofisti, fu di educare non tutta l'umanità, ma certamente i propri alunni ad un ragionevole godimento del vivere. Non fu di ostacolo nessun sacerdotale codice morale al fine di interpretare un supremo diletto in modo che non coincidesse con le forme tramandate; la gioia per la formazione spirituale della pur modesta scuola di saggezza condusse poi, senza un'interiore evoluzione, alle più estreme asserzioni, ad ideali incoerenti ed ambigui. Chi negava gli dèi, non lo faceva per potersi meglio abbandonare (secondo modi di vedere prettamente cristiani) ad una condotta di vita viziosa; tanto spregiatori quanto amanti della vita sensuale e dissoluta potevano richiamarsi all'esempio degli dèi, oppure pervenire in ugual misura al ripudio della fede negli dèi.

E tuttavia è importante notare come quella scuola che, dalla saggezza di vita morale o antropologica, era tornata nuovamente al tentativo d'una spiegazione della natura, finendo per fornire le prime armi al materialismo moderno nei suoi inizi, non negò in modo puro e emplice l'esistenza degli dèi, pur godendo di tanta libertà.

(S.119-141**,**

XI. EPICURO E LUCREZIO

Democrito — La filosofia tramandata sotto il nome di Democrito potrebbe servire da classico esempio del modo per cui mere parole — prive di chiaro contenuto — possono riprodursi e perpetuarsi per due millenni. In questo caso, poi, anche coi nomi dei filosofi le cose non vanno molto meglio. Il materialismo atomistico, che qui ci interessa esclusivamente, ritornò in auge trecento anni orsono, non sotto il nome del suo padre spirituale, ma sotto il nome di Epicuro, riesumato da P.Gassendi.

Se fosse Democrito il vero creatore dell'atomismo, è ancora controverso; ma di Leucippo, suo presunto maestro, si sa così poco (per non dire niente), che Epicuro poté mettere in dubbio che fosse esistito. In modo affatto acritico vennero dichiarate simili le dottrine di Leucippo e di Democrito; e poiché Leucippo — sempre acriticamente – pareva fosse più vecchio, fu detto appunto maestro di Democrito. Altrettanto incerta è la cronologia, e incerta del pari l'influenza di Anassagora in rapporto a Democrito. Non sappiamo se gli elementi pensati da Anassagora — le cosiddette "omeomerie" — contenessero già la prima intuizione degli atomi, e neppure sappiamo se questa denominazione (più complicata, ma migliore di "atomi") provenga dallo stesso Anassagora o solo da Aristotele. Non sappiamo, soprattutto, se Democrito stesso abbia coniato il termine "atomo".

[p.120]

Un'esauriente storia delle parole e delle espressioni filosofiche, che purtroppo non possediamo ancora, farebbe sicuramente riconoscere come le intuizioni verbali di Democrito abbiano variamente avuto efficacia fino al nostro tempo; le infelici spirali di Cartesio sono palesemente dipendenti dai moti vorticosi dei vecchi atomi, come le qualità secondarie insufficientemente distinte di Locke dipendono dall'altrettanto ingenua spiegazione atomistica delle percezioni sensoriali; le minuscole immagini, che dai corpi esterni penetrano nei sensi, hanno la loro importanza nei deisti inglesi, e anche successivamente; la comparazione dell'anima coi dinamici atomi del fuoco riaffiora negli odierni neovitalisti.

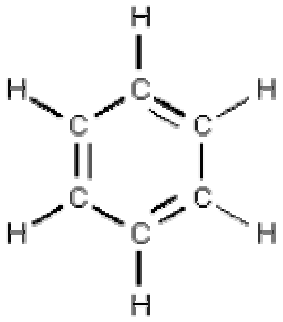
Ma più importante di tutti questi particolari fisici e psicologici è diventata, nella storia della filosofia, la stessa teoria degli atomi che — in Democrito appunto — sembra essere stato ancora un genuino ateismo meccanicistico. Perfino un un grande maestro della storiografia come F.A.Lange ritiene legittimo identificare nel concetto di atomismo l'ininterrotta connessione tra materialismo antico e moderno; a fronte di ciò, vorrei esprimere il mio convincimento che il concetto di atomo si è completamente trasformato e, quanto meno, che noi con la parola atomo di Democrito non riusciamo a pensare molto di più che con questi altri suoi termini: vuoto, movimento, infinito. Tra Democrito e noi si frappone l'immenso sviluppo della scienza della natura, in particolare della chimica, oltreché l'invenzione della matematica superiore, che ha insegnato a calcolare con l'infinitamente piccolo come con un antico calcolatore.

Atomo — È notoriamente difficile, in ultima analisi impossibile, tradurre un'opera poetica da una lingua nella lingua d'un popolo confinante, e per giunta contemporaneo; anche più difficile è tradurre un oscuro concetto filosofico quando la nostra lingua è temporalmente lontanissima da quella dell'originale. Riguardo al concetto di atomo, poi, l'impresa è ancora più folle, in quanto le moderne lingue di cultura non hanno tradotto la parola, ma l'hanno accolta immutata; o meglio, parzialmente alterata; difficilmente un greco riconoscerebbe una parola greca nel nostro "Atòm" accentato alla francese. E sicuramente non comprenderebbe il suo significato. L'atomo della nostra fisica teorica non è un corpo, e non è neppure — nei migliori scrittori — un'ipotesi, che pertanto potrebbe essere un giorno verificata, bensì solo ed esclusivamente un concetto ausiliare come il differenziale.

Come il differenziale deve sparire, se e in quanto il problema matematico è correttamente risolto, così vi sono atomi soltanto nelle impostazioni dei calcoli fisici, non nella realtà fisica.

[p.121] Non mi si crederà capace di sottovalutare l'importanza della più recente teoria dell'atomo per la scoperta delle proporzioni semplici e multiple, per la determinazione dei (relativi) pesi atomici, se a questo punto esprimo l'opinione che ogni ricerca, che prenda l'atomo per qualcosa di più d'un concetto ausiliare, non possa che portare fuori strada. Per intanto, mi permetto di considerare alla stregua di dotte fantasie il calcolo del numero atomico in un determinato volume e la determinazione d'un peso atomico positivo, l'osservazione di atomi o di molecole per mezzo dell'ultramicroscopio alla stregua d'una illusione concettuale o, piuttosto, come la falsa classificazione d'un fenomeno.

Come dalle metafore non si dovrebbe mai trarre una conclusione, così non si dovrebbe mai cercare la cosa in sé d'un concetto ausiliare. Solo un architetto impazzito potrebbe smantellare il duomo al compimento dei lavori lasciando in piedi l'impalcatura; questa immagine sarebbe perfino anche più appropriata se si riflettesse che quella costruzione si è protratta per secoli e che l'ultimo architetto ha davanti a sé solo la struttura della sua personale fatica. Per i nostri più inflessibili atomisti, per i chimici, valga un'altra immagine: nella formula esagonale del benzolo[10]



essi hanno raffigurato in maniera leggiadra – sul piano per l'esagono, in forma lineare per la connessione — la concatenazione anulare degli atomi di ossigeno e di carbonio, ma nella realtà spaziale costoro non possono raffigurare in alcun modo né l'esagono né la concatenazione.

La relatività dell'atomo moderno dipende strettamente dal fatto di essere soltanto un concetto ausiliare. L'atomo democriteo era positivamente piccolissimo, si potrebbe dire "assolutamente piccolo", volendo dire qualcosa di sciocco; il nostro atomo, oggi, è "infinitamente piccolo" (espressione non molto più felice), essendo relativamente piccolo. L'uomo moderno può immaginarsi un atomo — senza contraddizioni concettuali — così complesso e così distanziato come il nostro sistema solare; può penetrare col pensiero in

[10] Intendo ovviamente l'esagono di Kekule [F.A.Kekule von Stradonitz, chimico tedesco (1829-96) maestro della chimica organica, N.d.T.], qui riprodotto, la cui crittografia appare così chiara ai chimici, ma che non lascia tradurre né nel gergo materialistico né nel linguaggio astratto della geometria.

questa relativa piccolezza, come Gulliver si adeguò alle minute dimensioni dei lillipuziani. Eppure conosce bene le reali proporzioni del sistema (che restano pur sempre relative) molto ma molto meglio di quanto le conoscessero i Greci, per i quali il sole fu in effetti grande come una carrata di fieno.

Questa relatività del concetto di atomo, il suo carattere di concetto ausiliare, è volutamente male interpretata non solo dagli avversari del materialismo, i quali giudicano un reato ogni tentativo d'una spiegazione meccanicistica del mondo, ma è misconosciuta — senza volerlo — dai materialisti stessi. Vero è che i più recenti fautori dell'energismo si rifanno nuovamente al concetto ausiliario, pur chiamandolo diversamente; tuttavia non si differenziano granché da quel Ludwig Büchner che una volta, ebbro del suo dogmatico materialismo, ebbe a dire: "Gli atomi degli antichi furono categorie filosofiche o invenzioni, quelli dei moderni sono scoperte dello studio della natura." Al contrario: gli atomi di Democrito erano presunte scoperte, gli atomi della chimica moderna sono invenzioni concettuali. (Si veda il mio *Dizionario di filosofia,* I, p.52 seg.)

[p.122]

Quanto più è difficile smantellare il dogma dell'antichità classica, tanto più recisamente bisogna ribadire che la visione antica del mondo è immensamente diversa dalla nostra. Letteralmente, *toto coelo.* Io parto dalla constatazione che i Greci si raffigurarono gli atomi in modo tanto fisico e corporeo quanto il loro firmamento e i loro dèi. L'enorme differenza nella conoscenza della natura possiamo stimarla in Democrito più positivamente che, poniamo, nel pedantesco Aristotele, in quanto Democrito perseguì più l'educazione della sua ragione che l'estensione del suo sapere; purtuttavia, neanche gli asserti di Democrito si dovrebbero falsare, interpretandoli alla nostra maniera. La sua teoria della conservazione della materia non poteva avere il significato moderno, perché le mancò qualsiasi verifica sperimentale: fu un presentimento. La sua teoria dell'universale necessità d'ogni accadimento fu concepita già più chiaramente (o così a noi sembra), perché anche noi possediamo questa legge della causalità, ma soltanto come presagio, e siamo a tutt'oggi ancora lontanissimi dal conoscere, riguardo ai fenomeni della sensazione e del pensiero, il rapporto di causa ed effetto; anzi, la concezione di Hume del concetto di causa come tentativo di spiegazione relativistico-soggettivistico, come una mera consuetudine di pensiero, sarebbe stata incomprensibile al greco più perspicace.

Per quanto concerne gli atomi, Democrito vi giunse attraverso le stesse cavillosità concettuali che avevano portato gli altri naturalisti presocratici ai loro elementi basilari. Soprattutto, vi dovette fare da sfondo, perché vi spiccassero gli atomi, il vuoto, il non essere, che separasse tra loro gli atomi esistenti. Il nome degli atomi, dei corpuscoli indivisibili, tradisce la dipendenza di Democrito dalla superstizione linguistica dei suoi predecessori. Se le cose materiali (tra le quali sembra annoverare anche lo spazio) fossero infinitamente divisibili, alla fin fine non resterebbe che il vuoto; allora non vi sarebbero più unità, e pertanto neanche pluralità; le unità si chiamano così in quanto sono indivisibili; perciò le unità sono, o si chiamano, atomi. L'espressione è il risultato d'una definizione o arbitraria o tautologica.

[p.123]

Atomismo — Dopo un giro di quasi duemila anni, alle "unità" di Democrito fece ritorno niente meno che Leibniz, rinominandole "mònadi", perché il suo amore per la lingua tedesca non fu superiore alla sua dipendenza dalla tradizione terminologica nella filosofia. La vuotaggine dell'espressione si fa sempre più irritante. Democrito, di fronte alle omeomerie di Anassagora, s'era limitato ad esprimere l'indivisibilità degli elementi, vale a dire una negazione, evitando di pronunciare col nome l'uguaglianza delle parti. Leibniz rinunziò anche alla negazione, perché il concetto di atomo nel frattempo aveva cominciato ad odorare ereticamente di materialismo, traendosi d'impaccio con la più vacua delle astrazioni, ossia con l'unità, la monade. Leibniz fu abbastanza sagace da concepire le sue monadi come punti di forza o fulcri (così si direbbe oggi) e come si sarebbe potuto dire già degli atomi di Democrito. Senonché Leibniz fu troppo malamente imparentato col cristianesimo e con la sua teologia, per non restare nella sua monadologia — malgrado la nuova gnoseologia assunta da Locke — molto arretrato rispetto alla visione del mondo di Democrito.

Dopo esser giunto per questa via al concetto di atomo, sembra che Democrito (sul cui sistema siamo informati solo lacunosamente da Aristotele, da Lucrezio e Cicerone) l'applicasse meccanicisticamente in modo assai consequenziale. Col modico impiego della parola "infinito" viene ascritta agli atomi illimitatezza di numero e di forme. Essi possiedono un'unica proprietà essenziale, cioè la gravità, che è la loro forza. In conseguenza della gravità, gli atomi precipitano eternamente nello spazio, ma con differente velocità; i più veloci urtano i più leggeri, generando così il moto, che pertanto non è primigenio agli atomi, sicché dal moto si originano i mondi, gli uni accanto e successivi agli altri. Le cose più diverse tra loro nascono solo dal fatto che gli atomi che le compongono sono differenti per numero, grandezza e forma, e si dispongono in modi diversi. L'ipotesi di atomi rotondi, angolati o uncinati, sarebbe insopportabile per la nostra immaginazione; tuttavia è possibile che Cicerone faccia dire al suo scettico (*de natura deorum*, I, 24) qualcosa che dagli avversari dell'atomismo è stata fraintesa o inventata come parodia, e che questo scettico definisce un'infamia (*flagitia*). Comunque, egli deve aver pure insegnato qualcosa di analogo, dato che a lui certamente risale l'idea che l'anima — nient'altro che un corpo più fine, appunto — si compone di atomi sottili, lisci, rotondi e mobilissimi, i cui vivaci turbini producono i fenomeni della vita.

[p.124]

Siccome Democrito non riconobbe — al di fuori degli atomi — nulla di esistente, è probabile che anche riguardo agli dèi (sebbene non ne sappiamo granchè) avesse un'opinione simile a quella che dettagliatamente è tramandata come quella di Epicuro. Se gli dèi esistessero, dovrebbero essere anch'essi composti di atomi, magari di atomi più sottili. Ma la fede nella generale necessità d'ogni divenire non ci deve in nessun caso indurre ad un deciso ateismo; i concetti di necessità, fato e caso, confluirono mescolando-

si — nel pensiero greco antico — così confusamente, che la medesima affermazione potè essere utilizzata ora a vantaggio della fede nella ferrea catena della necessità, ora a sostegno della fede nel giuoco del caso, mentre gli dèi sembravano adattarsi facilmente ora alla necessità ora al gioco.

Certo è che gli atomi di Democrito furono — e non soltanto in rapporto al moderno concetto ausiliario — dei compagnoni assai robusti e rozzi. Erano, per l'appunto, corpi, corpi tali da non potersi più frantumare col martello. Noi non abbiamo di che insuperbirci per esser giunti, con un lavoro intellettuale di millenni, magari non alla liberazione dalla parola atomo, ma certo ad affrancarci da questa grossolanità della materia. Questo materialismo volgare, la fede nella corporeità di tutti i corpi, è un istinto umano che, in ogni caso, viene superato solo lentamente anche dalla scienza esatta.

Disponevamo d'una ragguardevole ottica scientifica già quando dominava in essa la teoria corpuscolare, ossia la convinzione che il corpo luminoso emanasse particelle di materia alla velocità di 300.000 chilometri al secondo. E l'odierna teoria degli ioni si ritiene in diritto e in dovere di rifarsi a questa teoria corpuscolare. Ma non v'è arroganza nel fatto che noi — nel fiero possesso della nostra fisica teorica e della nostra efficientissima chimica — definiamo puerile un'atomistica che, nonostante ogni virtuosità nel gioco verbale, non fu in grado di descrivere scientificamente neppure il più semplice processo naturale.

Ho già accennato che la fisiologia sensoriale (l'espressione è fin troppo esatta per le concezioni degli antichi) di Democrito cercò di rispondere, mediante l'assunzione di minuscole figure corporee che trapassano dall'oggetto al soggetto, all'enigma della formazione delle sensazioni in modo goffo ma conseguente, senza giungere invero ad una soluzione. Con la stessa modica consequenzialità l'anima fu concepita — in modo apparentemente del tutto materiale — come un conglomerato o prodotto, che so, di atomi più sottili, ma sempre corporei; il che non impedì di assegnare a quest'anima, diversa dal corpo solo per la gradazione, una collocazione più elevata nell'uomo, e forse, ad un'anima del mondo, la posizione suprema nel cosmo.

Così, sulla sua atomistica, Democrito poté edificare un'etica che, pur con le sue teorie immanentiste, non è lontanissima dal rigido schema etico dell'èra prescristiana e cristiana. L'immaterialità dell'anima fu successivamente asserita da Platone e infine — molto più dogmaticamente — da Tommaso; benché io dubiti che almeno Tommaso immaginasse, con la sostanza immateriale, qualcosa di diverso da un corpo più sottile o sottilissimo. Per non dire del popolo che — ammaestrato dalla teologia ufficiale — parlando di spiriti si raffigura, oggi come millenni orsono, corpi sottili e diafani.

[p.125]

Nel suo linguaggio, oppure nel suo pensiero, l'uomo deve necessariamente essere materialista. Ciò che esiste, o qualunque cosa egli creda eistente, è per lui materia. Anche l'immortalità dell'anima viene pensata materialmente, che lo si voglia o no. Sinesio,

alunno o amico di Ipazia, l'ultima filosofa greca, deve esser stato — nonostante la sua aureola cristiana e la sua mitra vescovile — un po' seguace dell'atomismo, sia pure con tinte neoplatoniche, avendo negato una creazione dell'anima dopo la formazione del corpo. Non v'è dubbio che lo si sarebbe potuto chiamare eretico. Ma allora, quale importante dottore della Chiesa ne uscirebbe del tutto immune? L'evoluzione della dogmatica cristiana registra incessanti tentativi ereticali di reinterpretare in modi immateriali o sovrannaturali le concezioni originariamente sensoriali, corporali e tangibili, del cielo, del padre e del Regno. Gli uomini che guidano la Chiesa contemporanea sarebbero rivoluzionari eversori se volessero — come pretendono i modernisti — di riconciliarsi con la scienza; sarebbero costretti a demolire l'edificio costruito per più di diciotto secoli, dopodiché avrebbero forse un po' più di Cristianesimo, ma certamente neanche l'ombra d'una Chiesa.

Orbene, non avendo i Greci alcuna Chiesa nel senso moderno, la loro "teologia" poté essere per loro altrettanto fisica e corporea quanto la fisiologia e la psicologia. In Epicuro, può essere problematico se avesse elaborato la sua dottrina degli dèi totalmente superflui e ininfluenti, ma purtuttavia esistenti, solo per scampare alla persecuzione; per Democrito, invece, tale sospetto non si pone nemmeno. Il suo nome, è vero, ha attraversato i secoli come quello del filosofo che ride[11], come se di lui non vi fosse nient'altro da dire; ma secondo tutte le leggende che sono alla base di questo luogo comune, Democrito ha riso sempre degli uomini, non degli dèi. Eppoi si è spesso tentato di farlo passare per un ateo conclamato, solo per risparmiargli il rimprovero che la sua dottrina sugli dèi, o delle immaginette divine, contraddicesse col suo atomismo. Come se qualsivoglia teologia — quella greca, poi, a maggior ragione — fosse concepibile senza contraddizioni!

[p.126]

Cudworth — Ralph Cudworth, detto l'intellettualista, onesto e accanito platonico della Scuola di Cambridge — così significativa per il deismo inglese —, una specie di panteista cristiano in virtù delle sue nature plastiche, cercò di dimostrare nel Seicento che l'atomismo di Democrito s'accorda bene con l'accettazione di sostanze immateriali, e quindi col dualismo e con l'idea cristiana di Dio. Anzi, egli spinse addirittura il pericoloso pagano a tenzone contro il più recente fondatore del dualismo, cioè contro Cartesio, il quale in verità poteva essere un ateo occulto ben più del padre dell'atomismo. Ma Cu-

[11] Questo epiteto (ο γελασινοσ), che ancora nel XIX secolo fu associato ad un grande successo editoriale intitolato "Democrito ovvero le carte postume d'un filosofo che ride" di Weber, fu in effetti attraverso i secoli l'unica immagine che le persone di mezza cultura associarono al nome di Democrito. Questa ignoranza è caratteristica per il genere della diffusione della fama (Eraclito, il filosofo che piange, gli fa da contraltare), per la genesi di questa affabulazione, e altrettanto caratteristica della puerile mancanza di critica della storiografia filosofica greca e post-ellenica. Si rilegga l'estratto dalle lettere rozzamente falsificate di Ippocrate nel buon vecchio Brucker (*Kurze Fragen*, II, 332 ss.). Democrito era nativo di Abdera, e agli Abderiti toccò in sorte la nomea di stolidi borghesucci, simile a quella toccata ai nostri cittadini di Scilda. Democrito si fece allora beffe dei suoi concittadini, "teste di coccio". Qualche mattacchione descrisse facetamente come gli Abderiti dichiararono fuori di senno il loro più savio concittadino e fecero di tutto per farlo rinsavire. E questo libretto fu preso per verità storica.

dworth fu solo un continuatore degli antichi arzigogoli verbali. Egli avrebbe potuto dire tutt'al più che la conseguente applicazione dell'atomistica alla fisiologia e alla psicologia rendeva il concetto della corporeità così radicalmente materialistico che diventò allora possibile, oppure acquistò un senso, la reazione dello spiritualismo. Chi non è così folle da dar peso alla differenza di specie e di grado, concependola in modo ontologico, costui ritroverà, anche nella teoria degli atomi, l'antichissima dualità di corpo e anima, di mondo e divinità, e precisamente — guarda caso — quel volgarissimo, o semplicemente naturale dualismo che si manifesta nel linguaggio o nel modo di pensare delle persone.

Ad un livello più elevato (ma, a dire vero, solo in forza del suo virtuosismo nell'astrazione), Hegel ha spiritualizzato dialetticamente, alla sua maniera, la filosofia di Democrito quale sintesi e superamento degli opposti, quale globalità della dottrina eleatica ed eraclitea (di essere e divenire). "La determinazione dell'essere in sé compete agli atomisti". Meglio fuggire da tanta vacuità!

Epicuro — Epicuro, il cui nome è divenuto un modo di dire comune (almeno riguardo alla concezione della gioia di vivere equivalente a tale visione del mondo), fu con certezza uno spirito più raffinato di quanto non fossero i sofistici maestri del piacere prima di lui. Non fu attaccato al presente né ai sensi, e conobbe il valore d'una equanime e spirituale gioia di vivere. Lo si potrebbe definire un pessimistico maestro del piacere.

[p.127] Epicuro operò all'inizio dell'età ellenistica, e fu ancora troppo profondamente greco per essere un pensatore chiaro e critico, secondo l'accezione del nostro tempo. Anche per questo, la sua personalità, il destino del suo prestigio (per la storia della filosofia, come per la storia della fede negli dèi) è quasi più importante del suo sistema, quantunque noi conosciamo quest'ultimo meglio di quello della maggioranza dei filosofi greci. Sulla sua personalità va tuttavia aggiunto qualcosa; sicuramente il destino del suo nome — e unitamente ad esso la storia semantica del vocabolo "epicureo" — dev'essere premesso alla rappresentazione del suo singolare ateismo. Sta di fatto che le sue parole chiave — nella lingua originale e nelle traduzioni — sono state travisate, intenzionalmente o fors'anche senza volerlo, per oltre quindici secoli.

Di queste falsificazioni dò un solo esempio, giacché basta questo a spiegare le calunnie di cui il nome di Epicuro — coi Greci e i Romani, coi padri della Chiesa e attraverso tutto il Medioevo — fu gravato e sovraccaricato, finché presso pagani, ebrei e cristiani, l'appellativo di "epicureo" finì per diventare una parolaccia corrente, un epiteto ingiurioso. Significò nè più né meno che "maiale", finché, col Rinascimento, poterono avviarsi le riabilitazioni dell'insigne e amabile pensatore.

Epicuro insegnò ciò che noi chiamiamo, oggi, la gioia di vivere. Per lui era un assioma — quindi indimostrabile, né bisognoso di dimostrazione — che tutti i viventi non vogliono il dolore, ma bensì la realtà piacevole, la gioia. Per questo positivo valore, o bene senz'altro, egli adoperò l'espressione EDONE /carattere greco/; e già Cicerone, cercando di rendere in buon latino la voce presa in prestito dal greco, la propagò come *voluptas*; il concetto venne

poi reso in francese con *volupté*, in tedesco con "Lust". Orbene, nella lingua materna di Epicuro, *èdone* fu un'espressione del tutto innocua, che poteva connotare ogni gioia, ogni agio o benessere, ovvero qualsivoglia gradevole sensazione; e già l'equivalente latino acquistò, accanto a questo ingenuo significato, quello ulteriore di libidine, anzi fu usato all'occasione per l'atto stesso della sessualità; tanto che, in tali contesti, "volupté" e "Lust" designano di regola la lussuria. A questi termini così tradotti si avvinghiarono gli avversari quando vollero dimostrare, in base alle parole di Epicuro, l'infamità della sua vita e della sua scuola.

[p.128] D'altra parte, non si dovrebbe ignorare che i Greci stessi — prima di qualsiasi equivoco di traduzione — commisero già stupidaggini consimili. Ma è pur giusto tener presente che tutti i vituperosi aneddoti e falsi, tutte le disoneste interpretazioni della sua dottrina provennero dagli Stoici, che si affermarono all'epoca di Epicuro e che, fino a tarda età imperiale romana, ebbero un'influenza decisiva grazie al loro frasario moraleggiante, tanto da esser noti quali "farisei dell'antichità", come a ragione furono definiti. Non è lecito dimenticare che presso i Greci e i Romani — che ci vengono ancora e sempre decantati come modelli incomparabili — la critica filologica, o più generalmente storica, fu totalmente sconosciuta, che ogni barzelletta scolastica messa in giro da un filosofo avversario (pur che si leggesse nero su bianco) era presa per oro colato e, infine, che per l'appunto quelle invettive — che dipingevano il leggiadro giardino di Epicuro come un porcile di adamiti — vennero reiterate da predicatori e moralisti cristiani con duplice compiaciuta predilezione: vuoi per la morale vuoi per la porcheria.

Per questa connessione tra ateismo e vita animalesca (secondo la testimonianza dei suoi seguaci, ma anche dei suoi più prestigiosi avversari), il maestro insegnò una gioia spirituale del vivere e un godimento sobrio ed equilibrato, talché nel suo giardino regnava soprattutto la frugalità), il nome di Epicuro s'impresse nella memoria cristiana come modello e archetipo d'un ateo, come più tardi — per analoghi aneddoti e per i titoli pregnanti dei suoi scritti — sarà il nome del sereno Lamettrie, come già nel Seicento il nome di Spinoza, nonostante che la sua vita fosse irreprensibile; volendo con ciò, indubbiamente, colpire in una sola persona l'esecrato ebraismo e il maledetto ateismo fuorilegge. La "riabilitazione" di Lamettrie fu fatta immediatamente da Federico il Grande nella sua orazione per il defunto; cento anni dopo la morte di Spinoza ebbe luogo — quasi per una combinazione e solo dopo la morte di Lessing — la sua "redenzione" per opera di Lessing; mentre Epicuro — come s'è detto — dovette aspettare, per essere riabilitato, quasi duemila anni.

Si è poi interpretato la professione di fede di Epicuro in un singolare teismo come atteggiamento ipocrita, quasi un guardingo adeguamento alla fede del popolo. Questo rimprovero è stato mosso senza tanti ambagi da un professore tedesco di storia della filosofia, Christoph Meiners di Gottinga, il quale non si è segnalato invero come oppositore di Kant, nuotando come illuminista nel senso della corrente, ma che tuttavia ha dimostrato buone conoscenze e un sano giudizio nella valutazione degli uomini del Rinascimento. Il

saggio che qui c'interessa è intitolato "Sul carattere di Epicuro e le sue contraddizioni nella teoria di dio" (*Vermischte philosophische Schriften,* 1776, II, S.45 segg.)

[p.129]

Meiners elogia Gassendi per aver distrutto il vecchio pregiudizio contro questo calunniato filosofo greco; sennonché Gassendi sarebbe stato troppo invaghito per Epicuro, dichiarando per falsificazioni le fonti e i passi che si potessero intendere negativamente, oppure reinterpretandoli in senso a lui favorevole. Per quanto concerne la vita di Epicuro, Meiners sembra opinare che il famigerato filosofo fosse nella sua giovinezza assai dedito ai piaceri, moderando solo con l'età tanto le sue smanie quanto i suoi princìpi. Lo studioso tedesco merita lui pure il biasimo della contraddizione, quando stigmatizza ora l'intrattabilità e la maldicenza di Epicuro, ora la sue sociali virtù.

Ora, l'accusa che Epicuro nella sua dottrina sulla divinità si sarebbe contraddetto per codardia (*invidiae detestandae gratia*) fu pronunciata già nell'antichità dallo stoico Posidonio e dal suo alunno Cicerone; com'è noto, gli Stoici furono nemici giurati degli Epicurei. Con la mitezza d'un piccolo borghese, Meiners sostiene che non si può biasimare Epicuro per non aver avuto voglia di diventare martire delle sue ipotesi, e che tutta la sua teologia fu un insegnamento esoterico. In realtà, Gassendi aveva voluto difendere il carattere di Epicuro osservando che il filosofo aveva abbandonato la superstizione della plebe, negando altresì una provvidenza o un governo del mondo da parte degli dèi, dando così prova di coraggio. Ed è certamente giusto che il filosofo, non riconoscendo nulla di reale se non gli atomi e il "vuoto" e al tempo stesso l'imperfezione del mondo, non poté in alcun modo sostenere le tesi sacerdotali d'una creazione e d'una guida di questo mondo da parte di dèi supremamente saggi e possenti.

Ma non è così che Epicuro trae le sue deduzioni. Infatti non nega gli dèi, ma toglie loro ogni significato tradizionale; un dio epicureo di tal fatta è in realtà l'ultima ruota del carro. È dalla felicità o dal benessere — a cui gli dèi hanno diritto al pari degli uomini — che si deduce la prova, secondo l'inimitabile illogicità di questo saggio autenticamente greco. Gli uomini non potrebbero vivere felici se non cancellassero dalla loro mente l'idea di codesti irascibili signori; e gli dèi non potrebbero godere la loro beatitudine se volessero in qualche modo prendersi cura del mondo, se ancora avessero da sperare o da temere alcunché dagli uomini. Gli dèi dimorano da qualche parte nei vuoti intermondi, dove hanno riposto la loro causa nel nulla; così come gli uomini, del resto, vengono consigliati di riporla a loro volta. Meiners arriva a concludere: "Per raggirare sacerdoti e popolino, egli aveva attrezzato i suoi dèi in modo squisito e appropriato."

Certamente, la condanna a morte per ateismo fu nel mondo antico un male non minore che nel mondo cristiano; eppoi, senza dubbio, anche allora non difettava l'ipocrisia; ciò nonostante, dobbiamo osservare una differenza nella situazione psicologica quando parliamo — nel paragone con l'èra cristiana — della prudenza d'un greco che insegnava

un sensismo ateistico, conservando tuttavia gli dèi come una specie di decorazione intorno alla sua immagine del mondo.

[p.130]

In primo luogo, la persona devota s'immaginava nell'antichità i suoi dèi molto più corporei e concreti di quanto non faccia (a prescindere dal solito cattolico italiano) un teologo cristiano al disopra della media; Epicuro poté quindi immaginarsi benissimo gli dèi della fede popolare composti dei suoi atomi, per sistemarli poi nel "vuoto" da qualche parte, senza avvertire perciò un'antinomia rispetto alla sua logica induttiva, o contro la propria fisiologia sensistica, se mi è lecito adoperare queste moderne e non del tutto calzanti definizioni.

Ci si ricordi soltanto — oppure mi si lasci dire — che non vi fu un solo greco che fosse un puro teorico della conoscenza, che, nonostante Socrate, non si pretese mai una definizione esatta dei concetti più importanti, che in particolar modo Epicuro coi suoi atomi (che in sostanza aveva mutuato da Democrito) non pensò minimamente all'ipotesi dei nostri fisici teorici, bensì a gagliardi corpuscoli, capaci in ultima analisi di produrre addirittura degli dèi, che difficilmente egli sarebbe stato in grado di sceverare il suo "vuoto" dal suo "spazio", e che oltre a ciò credette nei sogni al punto da credere onestamente, nella sua puerile idea delle cause dei sogni, a fantasiose, oniriche visioni divine. Anche se oggi, a sentire ragionamenti siffatti, si ha facilmente l'impressione che Epicuro voglia soltanto scherzare.

In secondo luogo, non si dovrebbe mai nascondersi che — trattandosi di negazione — tutto dipende da ciò che si nega: se il Dio unico, il creatore del cielo e della terra, oppure gli spensierati dèi della Grecia. Il santo padre della Chiesa Tertulliano — l'impetuoso e oscuro africano — non ebbe torto affatto là dove (*Adversus Marcionem*, I, c.3) proclamò: se Dio non è unico, allora non è niente. E Tertulliano non ebbe paura di raffigurarsi l'unico dio in modo umano, giustamente corporeo. In questo senso, un greco antico, non sapendo né presagendo alcunché del creatore e reggitore del mondo della religione ebraica, poté senz'altro professare il suo rispetto per i numerosi dèi indigeni e negare, nello stesso tempo, il supremo Dio pensato da Platone. Tertulliano — che fu un retore ellenistico prima di diventare un rabbioso cristiano del suo tempo, vale a dire un ascetico araldo dell'imminente giudizio universale — fu ancora così contiguo al paganesimo che in lui (prescindendo da altre antitetiche diversità), nonché in Epicuro, si può ben presupporre una consimile rappresentazione dei molti dèi corporei.

[p.131] Anzi, anche se Epicuro dovesse aver un po' scherzato mandando in pensione gli dèi e relegandoli nei soggiorni per vitalizi degli intermondi, appare pur certo che non avesse mai raggiunto chiarezza sulla loro inesistenza. Sempre, alla teologia antica, noi prestiamo troppo facilmente il nostro astratto concetto cristiano di Dio. Non posso che ripetere come, quasi tutte le volte, commettiamo un errore di traduzione non appena rendiamo DEOS (greco) o *deus* con "Gott"; l'area concettuale circostante la parola dio, dopo l'irrigidimento del dogma cristiano e la dominazione del catechismo, è diventata

altra cosa da quel che fu il campo semantico della parola *deus*; per mezzo del dogma, la stessa suprema idea platonica si è trasfusa più o meno nell'immagine della fede popolare perennemente pagana.

A rischio di rendere ancora più difficile, per le menti impreparate, questo pensiero non proprio superficiale col ricorso ad analogie moderne, vorrei tentare di fornire esempi contemporanei di come anche buoni pensatori dei nostri giorni possano — applicando concetti assai astratti — impigliarsi in contraddizioni, senza che per questo li si debba qualificare difilato come ipocriti consapevoli. Annetto una certa importanza a queste analogie.

Patria — Ecco qui un concetto: la patria. È una combinazione, prevalendo ovunque il calco dal latino, che non venisse adottata la forma comune di madrepatria, sebbene questa forma fosse adoperata da Kant e da Goethe per l'intuitivo concetto di terra natia. Orbene, da più di cent'anni, liberi pensatori politici hanno fatto di tutto per spogliare questo concetto della sua aureola, collocando la società al disopra dello Stato e rifiutandosi di riconoscere nello Stato qualcosa di più che un'utile istituzione; e in loro aiuto sono accorsi con altrettanto fervore liberi storici con le loro ricerche sul problema delle razze, dimostrando come in nessuna parte della terra vi fossero popoli di discendenza pura, immuni da mescolanze. Anch'io credo di aver criticato una volta questa "eroica debolezza" del patriottismo (amor di patria). E allora bastò che riaffiorasse lo stato primitivo di natura, è bastato che la terra nativa, il paese della madrelingua, il suolo materno, venissero minacciati da una strapotente coalizione di nemici, ed ecco che il patriottismo è ritornato ad essere un'eroica forza, una religione. Rinunciando alla mia critica, non mi resi conto d'una ipocrisia.

[p.132]

Grand-Etre — Sporadici negatori platonici dei patriottismi o degli dèi locali sono rimasti fedeli ai loro ideali, giurando nientedimeno che nell'umanità, ovvero nel *Grand-Etre* di Comte, il quale ha del resto mutuato tale denominazione da Rousseau. Non vorrei farne un tormentone, non potendo non obiettare che la dottrina dell'umanità in qualità di idea suprema è fondamentalmente una dottrina religiosa, in quanto il suo germe fu già implicito nell'idea cristiana della devozione filiale di tutti gli uomini verso Dio. Io dò rilievo piuttosto ad un'altra contraddizione. Codesti amici della pace venerano la suprema astrazione di "umanità", mostrando però più o meno disprezzo per la bassa astrazione di popolo. Non comprendo come si possa giungere a sacrificare i diritti della più vicina astrazione "popolo", difendendo per contro i diritti della più vasta e remota astrazione "umanità"; come se si volesse generosamente sfilare l'ultima camicia senza aver tolto prima la sfarzosa sopravveste. Io comprendo l'egoismo individuale dello scansafatiche e l'egoismo sociale del patriota. La fede utopistica nell'umanità, invece, non la comprendo più. Tuttavia non mi viene in mente di dubitare dell'onestà di quelli che venerano il Grand-Etre e abbattono gli altari degli dèi popolari.

Concetto dell'Io — A chi non è stato persuaso da queste due piccole analogie (che zoppicano come tutte le analogie) vorrei sottoporre un terzo concetto, che di recente ha portato ad ancor più abissali antinomie, senza che si avesse il diritto di convincere di ipocrisia i portavoce di tale contraddizione: il concetto dell'io. Non è da ieri, appunto, che si è dubitato della realità del concetto dell'io, dell'esistenza stessa di un "Io"; da lunghissimo tempo gli scettici l'avevano dichiarato incerto, ma solo Hume l'ha negato nel vero senso, mentre per Mach è divenuto addirittura irrecuperabile. Nei miei libri, esso viene identificato con la continuità della memoria, e pertanto con la particolare manifestazione d'un enigma.

Servirà appena ricordare che il concetto dell'Io ha una dannata affinità logica col concetto di Dio. Anche l'Io — che nessuno ha mai visto né altrimenti sperimentato — è stato inventato in qualità di causa, come l'ultima causa dell'unità, presente per la ragione umana, d'ogni organismo vivente; così come Dio è stato inventato come la prima o l'ultima causa di quanto si presenta come unità del mondo.

Il parallelismo potrebbe continuare più oltre: nel concetto dell'Io, come nel concetto di Dio, si unifica la causa efficiente con la causa finale nel concetto d'un creatore. Comunque sia, tutti i negatori dell'io (me compreso) si smarriscono in una contraddizione, negando sì l'io come causa globale dell'intero organismo, ma ricercando d'altronde incessantemente — insoddisfatti dalla teoria dell'evoluzione — le cause parziali degli organi innegabilmente funzionali (funzionali, beninteso, secondo i concetti del linguaggio umano). Ora, se una persona più modesta non riconosce viceversa i princìpi organici subordinati, seguitando oggi a parlare ancora d'un io che si è costruito un corpo, non [p.133] per questo deve considerarsi un ipocrita. Noi concordiamo, nell'uso linguistico, più con Epicuro, gli altri più con Platone. Forse, neanche Epicuro se ne occupò più di tanto; come del resto noi — negatori dell'io — non riflettiamo granché impiegando con tanta frequenza, certo maggiore di altre, questa parolina "io", da noi stessi destituita del suo contenuto. (Si veda in proposito la mia "*Kritik der Sprache*", I, 650, e il "*Wörterbuch der Philosophie*", I, 138, e II, 119, 249).

La dissimulazione di Epicuro diviene tanto più inverosimile, e la sua approssimazione nell'uso della paroletta "dio" tanto più comprensibile, se ci decidiamo ad abbandonare finalmente, e completamente, il dogma dell'esemplarità del pensiero greco; come i Greci nella loro storiografia non conobbero critica di sorta, e nella loro scienza della natura né la sperimentazione né tantomeno la verificazione, così essi filosofarono a briglia sciolta senza concetti chiaramente definiti, e ovviamente anche senza critica linguistica, come usava nel simposio. Certo è che Epicuro ritenne favolosa l'idea d'una provvidenza o d'un reggimento degli dèi (del tipo di quelli che, molto prima del cristianesimo, s'insegnarono anche in Grecia), dichiarando empia, con audace paradossalità, la fede in una tale provvidenza; la miseria del vivere e la freddezza della natura lo aiutarono a giustificare questo

modo di vedere. Va da sé che non ha senso rivolgere preghiere a dèi tanto apatici e distanti; soltanto la paura ha insegnato a pregare (Lucrezio varierà poi spesso questo pensiero), talché è compito della sua filosofia affrancare gli uomini da questa paura.

Se Epicuro, ciò nondimeno, parla degli dèi come di esseri reali e ben conosciuti, facendone addirittura delle idee innate (προλυπσεισ), allora potremmo essere inclini a ritenerlo capace di aver esercitato una sorta di critica linguistica, di aver voluto parlare solo dell'effettiva presenza di tali concetti e della loro genesi psicologica. Ma ciò equivarrebbe a ricadere nella mancanza di senso critico dei Greci. Forse potremmo rendere miglior giustizia all'uomo interpretando tutta la sua teologia — pressappoco come, duemila anni dopo, quella altrettanto contraddittoria e scarsamente dissimulata di Rousseau — come qualcosa che scaturisce da una cordiale esigenza di venire a patti con la parola usuale della lingua materna. E dunque, egli non scherza assolutamente — come siamo inclini a credere leggendo tali massime — quando cerca, per esempio, di produrre la prova dell'inesistenza d'una provvidenza divina affermando l'impossibilità, per dèi che governino provvidamente il mondo, di condurre una vita beata. Alla beatitudine degli dèi, d'altronde, egli crede tanto distrattamente e fanciullescamente quanto alla loro realtà e immortalità.

[p.134] Incurante di ogni logica, Epicuro descrive i suoi dèi dal profondo dell'animo, come gli ispirano qualche passo poetico o qualche associazione d'idee. Gli dèi hanno sembianze umane, sono maschietti o femminucce; non dormono, perché il sonno ricorda la morte; però hanno bisogno di nutrimento e d'una dimora; e possiedono anche una lingua simile all'umana, giacché la conversazione è un piacere. Ci sono innumerevoli dèi. Io ho l'impressione che il Maestro — tanto autocratico quanto autodidatta — solo occasionalmente facesse bizzarre esternazioni sulla natura degli dèi, allo scopo di prevenire le obiezioni di qualche allievo; possibile che tali battute fossero poi raccolte e messe a confronto, finendo per accrescere le contraddizioni del sistema. Già la parola sistema viene d'altronde applicata erroneamente a designare tutte le opinioni, in particolare dei filosofi antichi. Da quelle occasionali risposte vorrei far derivare soprattutto le puerili spiegazioni con cui noi abbiamo fin troppo precise informazioni su inezie come il sonno e il cibo degli dèi. Al che si può magari aggiungere che gli dèi non hanno sangue nelle vene, ma una sostanza affine al sangue; e che gli dèi hanno eretto le loro dimore negli intermondi per non dover paventare il crollo dei mondi.

Epicuro fu, nei campi dell'etica, un promotore dell'indipendenza umana; in campo religioso, fu un placido, equilibrato spirito libero che non volle rinunciare a giocare con belle e variopinte immagini divine, come un bimbo con le bolle di sapone.

Lucrezio — La fortunata circostanza che un poeta romano rappresentasse dettagliatamente la filosofia di Epicuro, e che quest'opera si conservasse completa nella forma che Cicerone probabilmente le diede, la possiamo utilizzare per farci un'idea molto chiara del

ragionamento areligioso di codesta scuola. Il fatto che questo libro abbia la forma d'un poema non ci può disturbare, in quanto gli esametri (oltre settemila) sono invero assai ammirevoli per la loro classica bellezza e per ricchezza di similitudini, ma sono pure composti in una prosa fortemente ritmica, dove i pensieri si susseguono pacati e ragionevoli. Se possibile, non ci lasceremo influenzare da nessun preconcetto, né dal dogma dell'antichità classica — così cieco in riguardo all'infantilismo e all'insufficienza del naturalismo antico —, né dalla rabbia con cui la teologia cristiana attaccò attraverso i secoli proprio questo sistema avverso all'odio religioso.

[p.135]

Dal poema di Lucrezio, più e meglio che da qualsiasi storia della filosofia, impareremo a capire quanto grande sia la differenza tra una religione antica e il Cristianesimo, tra l'ateismo pratico d'un romano e l'ateismo teorico e gnoseologico del presente. Al nostro poeta non sta a cuore di negare l'esistenza della divinità; egli vuole liberare gli uomini solo dalla paura degli Dèi, sicché la sua poesia potrebbe avere ancor oggi la massima efficacia sul lettore più semplice, se un traduttore temerario volesse prendersi la libertà di espungerne le idee naturalistiche che a noi sembrano sciocche, o di sostituirle con le nozioni dell'odierna fisica e fisiologia.

"*De rerum natura*" è il titolo del poema; il suo autore, Lucrezio, è divenuto così celebre come auspicava appunto grazie alla sua impresa poetica. Il suo nome, per intero, Tito Lucrezio Caro; nacque poco dopo l'anno 100 prima di Cristo, e morì volontario nell'anno 55. Quantunque vivesse e operasse nella piena luce di un'era storica — essendo contemporaneo di Giulio Cesare —, ben poco sappiamo della sua personalità: che fu di ceto inferiore, che ciò malgrado curò la propria formazione ad Atene, e che — da estimatore di Empedocle — pose termine alla sua vita col suicidio. Secondo il suo primo biografo, sarebbe stato anche pazzo, intossicato da un filtro d'amore, e avrebbe scritto i suoi versi nei momenti di lucidità; ma è probabile trattarsi d' una leggenda.

Goethe — Di Lucrezio seguo la traduzione che l'amico di Goethe, Karl von Knebel, pubblicò nel 1821 dopo un'annosa fatica. Che fu variamente sollecitata da Goethe, e che a sua volta fu di sprone a Goethe. È singolare che Goethe, pur sentendosi disgustato dal barone di Holbach, tenesse nondimeno in alta considerazione il suo anticheggiante "Systeme de la nature"; vi sarà stato ispirato certamente dal dogma dell'antichità classica. Il progetto goethiano di dedicare un intero libro a Lucrezio, scrivendo sull'uomo e sul poeta, sul romano e sul filosofo della natura, non fu realizzato. Dopo molti studi e preliminari, si concretò solamente un annuncio per la rivista "Arte e antichità", in cui Goethe elogia provvisoriamente la traduzione del suo amico: "Graziosamente e amabilmente essa ci alletta a penetrare nei più profondi segreti, commentando senza perifrasi e ravvivando un antichissimo, dubbioso originale." In precedenza, Goethe s'era espresso una volta sulla pericolosità del classico odiatore della religione: "In molti casi non si dovrebbe pensare come Lucrezio; anzi, non è possibile, neanche se si volesse; e tuttavia si dovrebbe apprendere come si usava pensare da sei a [p.136] otto decenni prima della nostra èra; come prologo della storia cristiana della Chiesa, questo documento è di

estremo interesse." Ciò che suscitava le riserve dell'anziano Goethe — il quale ormai si era confortevolmente e bellamente architettato una sua immortalità dell'anima per uso privato — era la veemenza di Lucrezio contro la fede nella sopravvivenza dopo la morte; sennonché Goethe prende la questione dal suo lato umoristico; chi è costretto a sentir dire incessantemente ciò che da tempo ha accantonato e superato, non può non avvertire un fastidio che potrebbe montare dall'impazienza alla collera, cosicché Goethe rammenta con riprovazione le parole stizzite di Federico il Grande: "Cani! e volete anche vivere in eterno!". Ma è proprio la liberazione dalla paura di Dio che Goethe rappresenta con approvazione, contrapponendola a quella vocazione mondiale di Roma che — nei pagani, e di lì a poco nei cristiani — ondeggiò tra paura e speranza. Sarebbe stata, questa, la condizione di animi deboli. "Al contrario, spiriti forti come Lucrezio, per natura disposti certamente a rinunciare, ma non ad arrendersi, cercarono sempre, respingendo la speranza, di affrancarsi anche dalla paura."

Abbiamo sempre da guadagnarci quando riusciamo a chiarirci fino in fondo il rapporto di Goethe con un altro saggio scrittore; e, in questa condizione, noi prendiamo parte per il poema didascalico di Lucrezio. L'inesauribile saggezza della "Storia della teoria dei colori" (pubblicata nel 1810) presenta un passo in cui il carattere di Goethe e l'estrema ragione d'una lieve antipatia per il poeta romano si esprimono squisitamente. Per lui, gli atomisti sono tutti troppo negatori, troppo simili agli scettici; la storia della teoria dei colori diventa per lui parte della storia della filosofia, per cui, a questo punto, apprezza dovutamente il gruppo formato da Democrito, Epicuro e Lucrezio. Sennonché "i maestri originali sentono sempre l'insolubilità del compito, cercando di avvicinarvisi in maniera agile e ingenua; ma già i successori si fanno didattici, e il dogmatismo aumenta sempre più fino all'intolleranza. In questo modo parrebbero atteggiarsi Democrito, Epicuro e Lucrezio. Nell'ultimo ritroviamo i sentimenti del primo, ma già cristallizzati nel convincimento e trasmessi in modo appassionatamente fazioso." (Hempel 36, p. 78)

Tuttavia, già prima della sua partecipazione alla traduzione di Knebel, l'influsso del poeta romano su Goethe fu così intenso, direttamente o indirettamente, da fargli pensare alla stesura d'un grande poema didascalico, sicché nel 1790 — quando il suo saggio scientifico sulla "Metamorfosi delle piante" si rivelò un insuccesso — espose i medesimi pensieri in forma poetica per Christiane, "la quale aveva il diritto, di sentirsi dedicare le belle immagini". Così gli stupendi distici tornarono ad essere poesia d'occasione, a dispetto del loro carattere didascalico. Ma forse, con questa predilezione per Goethe, facciamo torto al poeta romano; se sapessimo altrettanto della sua personalità quanto di quella di Goethe, anche dall'antico poema didattico potremmo dedurre non pochi tratti personali.

[p.137]

Al lettore attento, tuttavia, questi non possono sfuggire neanche così. C'è qualcosa di personale dove Lucrezio ribadisce (I, 925, e IV,1), con fiera coscienza di sé, di procedere per vie impervie, di cercare fonti mai prima scoperte, di cogliere nuovi fiori e di intrecciare nuove ghirlande per il suo capo. Risonanze personali vi sono quando egli — a somiglianza di Goethe — lamenta la povertà della sua lingua materna (I, 140), esalta la propria

opera come un'impresa patriottica, avvertendo ormai nella lingua (V,1040) una creazione di tutto il popolo. Ancora più personale suona il fatto che egli non si stanchi di magnificare il filosofo Epicuro (morto, allora, da più di duecento anni, e già diffamato e vilipeso dalle scuole dominanti) come suo diretto maestro e benefattore dell'umanità. Si è biasimato che Lucrezio in uno di questi passi (V,8) chiami ripetutamente il suo maestro d'ateismo un dio (*Deus ille fuit, deus*), come d'altronde stolidamente si è censurato che il poeta blasfemo dia inizio al suo poema con un'invocazione alla dea Venere. Ma sta in questo, per l'appunto, la grandezza e il candore, nonché, per la sensibilità dell'Occidente cristianeggiante, la strana singolarità degli antichi illuministi, che cioè affrontassero i massimi problemi senza spirito critico, che usassero senza analisi i concetti o le parole della loro madrelingua, così come riecheggiarono senza esame e con superficialità, purtroppo, anche i fenomeni naturali più presunti che osservati. Per Lucrezio, Epicuro fu e si chiamò un dio per aver riscattato i miseri mortali dalla paura di Dio (V, 18 e 52); ciò fa su di noi l'impressione d'una spiritosa blasfemia, mentre per il poeta romano non fu che una semplice verità.

Lucrezio ritorna sovente a questo pensiero dominante, ossia che l'uomo non possa vivere serenamente senza liberarsi dal timore di Dio. L'odio per la religione insito nel verso "Cotante sciagure poté suggerire la religione" (*Tantum religio potuit suadere malorum*, I, 102) è diventato una locuzione proverbiale; ma la dottrina per cui la paura ha generato in principio l'idea di Dio, preservando poi l'ascendente della religione, è prospettata molto più efficacemente in un altro contesto (specialmente al V,1160 segg.); anche se la più lapidaria formulazione del principio non si trova in Lucrezio bensì, più di cent'anni dopo, nel napoletano Stazio: *Primus in orbe deos fecit timor.* Il monito di Lucrezio a guardarsi dalla paura di Dio e dalla superstizione è tuttavia più appassionato: "O misera stirpe dei mortali, quando ebbe assegnato / tali effetti (tuono e folgore) agli dèi, / e aggiunto loro la collera acerba! / Quanti gemiti procurarono allora a se stessi,/ quante sofferenze a noi e lagrime ai nostri figli!" (V. 1193-96). Con l'angoscia al cospetto dei fenomeni celesti incominciò nell'animo umano la paura degli dèi. Sgomento e tremore di fronte ad un terremoto insegnarono i miseri uomini a pregare.

[p.138]

L'avversione dei moderni per la religione si rivolge con le armi della critica contro l'esistenza dei diavoli antropomorfi e delle due divinità supreme (quella buona e quella malvagia), contro l'autenticità degli scritti dai quali fu desunta la prova di quell'esistenza; la ripugnanza religiosa di Lucrezio non è un ateismo teorico — come s'è detto —, ma tutt'al più pratico. Potrebbero ben esserci, insomma, esseri demoniaci o divini di qualsivoglia natura, solo che non hanno il potere di infrangere le leggi della natura. È un razionalismo che non mira al tutto, che mira soltanto a togliere agli uomini la paura dell'ultraterreno. In un passo fondamentale (VI, 387 ss.) si schernisce in sostanza l'idea corrente che Zeus colpisca coi suoi fulmini giustappunto i malfattori. Che il padre degli dèi scagli le sue folgori sui luoghi solitari o sul mare solo per allenarsi e irrobustire i

muscoli? perché non lampeggia egli mai da un cielo sereno? e perché la folgore non risparmia neppure i templi e le statue degli dèi?

Anche l'immortalità dell'anima viene negata per ragioni più pratiche che teoriche; e di nuovo allo scopo di espungere il terrore delle punizioni infernali. Lo spirito e la mente sono corporei, quindi nascono, crescono, invecchiano e si spengono col corpo; non possono tuttavia estinguersi totalmente, in quanto tutta la materia si conserva invariata. Solo la forma individuale perisce. Nondimeno è stolto aver paura della morte. La morte non è niente e non ci riguarda per niente (III, 842, *"nihil igitur mors est, ad nos neque pertinet hilum")*; la persona saggia dunque si accommiata come un commensale sazio si alza e lascia la mensa per prendere con cuore sereno un sicuro riposo (III, 951 *"cur non ut plenus vitae, conviva, recedis, aequo animoque capis securam, stulte, quietem?*"). Chi non gradisce la vita, può in ogni momento porvi fine di propria volontà. In Lucrezio, la predicazione della morte e del suicidio non è così invadente come negli altri antichi solo per il fatto che il solerte alunno di Epicuro è — volendo usare i termini moderni — più un ottimista che un pessimista; certo, un giorno il nostro mondo, uno fra i tanti mondi, cesserà anch'esso di esistere nella sua forma attuale, così come sta sensibilmente invecchiando da gran tempo; per il momento, tuttavia, la vita è bellissima e offre molti piaceri fisici e spirituali.

Si sono cercate e trovate diverse somiglianze tra Lucrezio e gli illuministi dei nostri ultimi secoli; la dottrina della conservazione della materia, e dunque l'impossibilità d'una creazione, viene in realtà espressa di frequente e con forza (I,151 *"nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam*"); s'incontrano parole che fanno pensare assai semplicemente ad una strutturazione di tutte le sostanze in base ad elementi, anzi — con qualche arditezza – persino al darwinismo; se non fosse che le conoscenze naturalistiche sono in Lucrezio, come in tutti gli autori antichi, così esigue e inadeguate, che tutte queste trovate sono di per sé, e storicamente per noi, senza valore. Gnoseologicamente, Lucrezio sta ad un livello troppo basso per poter anche solo percepire dei fini nella natura, per cui non è neppure in grado di negarli.

[p.139]

Terrore dei diavoli — Ciò che possiamo imparare da Lucrezio – ai fini d'una storia dell'ateismo — è nel saper distinguere, ancora più precisamente che in precedenza, tra illuminismo nel mondo pagano e illuminismo nel mondo cristiano. Le religioni antiche furono in certa misura superstizioni libere; solo la Chiesa cristiana introdusse le sue concezioni superstiziose, che chiamava una fede perché erano le sue proprie, in un sistema illiberale. Al vertice di questo sistema vi furono — non solo per la superstizione del popolo — un rappresentante del principio buono e un rappresentante del principio maligno, ciascuno provvisto di qualità teologicamente determinate; in questo momento divenne compito dell'illuminismo indirizzare i propri attacchi contro la realtà di quei vertici.

La Chiesa insegnò il teismo e il diabolismo; di conseguenza, l'illuminismo dovette evolversi in ateismo e nel contempo in adiabolismo. Di conseguenza, anch'io sono costretto ad includere nella storia dell'ateismo la storia del diavolo e delle sue streghe. All'epoca del paganesimo, la religione fu una fede nei diavoli così libera, che Socrate poté analizzare i concetti morali alla sua nuova maniera senza intaccare per niente la fede demoniaca, libera a tal punto che Epicuro e Lucrezio poterono affermare l'inoffensività e l'innocenza dei demoni, senza cioè negare l'esistenza di diavoli o dèi.

Ora, è un incontestabile dato di fatto che, con l'affermazione e la vittoria del Cristianesimo, la fede nei demoni non cessò minimamente, che anzi i cristiani del terzo e quarto secolo — nonché, a maggior ragione, i cristiani del secolo successivo — fecero della paura demoniaca dei pagani una componente essenziale della nuova fede. Ciò viene spesso interpretato dagli storici "liberi" come se il fondatore del Cristianesimo (che si voglia intendere con lui Gesù Cristo stesso, oppure l'apostolo Paolo) con la redenzione ad opera del Figlio di dio avesse liberato la povera umanità dalla paura demoniaca, come se soltanto la Chiesa retriva avesse poi introdotto di nuovo la demonologia. Il che è una falsificazione, conscia o inconscia, della storia. I diavoli, in realtà, hanno una parte troppo grande nei vangeli, come anche in Paolo. Non è lecito fare tanta distinzione tra una Chiesa reale e una cristologia ideale; il cristianesimo fu sempre nient'altro che la comunità dei cristiani in una Chiesa.

[p.140]

La Chiesa fece addirittura il pericoloso passo avanti di inglobare la marmaglia di dèi e diavoli, coi quali il mondo antico aveva convissuto a suo bell'agio, nel sistema della sua teologia, facendo della credenza in questi diavoli uno dei suoi nuovi articoli di fede. E dichiarando come peccato l'incredulità verso i demoni. A questo punto, occorre notare che questi due concetti — fede e peccato — furono estranei all'antichità pagana, e provennero invece dal giudaismo, dal convincimento d'una personale manifestazione di Dio, e che, pertanto, la rigorosa istanza d'una fede venne a trasformare interamente il rapporto tra l'uomo e la sua religione.

Coi diavoli dei pagani, il Cristianesimo si comportò esattamente come l'Ebraismo si era comportato con gli dèi locali dei popoli limitrofi. Gli idoli di quei pagani non erano stati certo negati; bastò agli Ebrei essere assicurati che il loro Geova era molto più forte, potendo esercitare magie assai maggiori di quegli idoli. E così il Cristianesimo fece dei demoni un oggetto di fede non già falso, ma unicamente meno efficace. I credenti furono unificati in uno Stato terreno e celeste sotto il dominio di Dio; i miscredenti e i demoni (compresi gli idoli dei pagani) formarono a loro volta uno Stato sotto il dominio del Diavolo. E il Dio, che tramite suo figlio aveva redento il mondo, fu talmente onnipotente che i demoni — dotati comunque di potere sovrumano e di sovrumana sapienza — cadevano impotenti non appena gli si opponesse il simbolo o il nome del Figlio di dio;

dove non si comprende perché mai il regno dell'impotente demonio non cessò di essere un pericolo per il regno dell'onnipotente Iddio.

Il Cristianesimo aveva promesso di emancipare la sventurata umanità dal maligno, dai poteri demoniaci; esattamente quanto aveva promesso Lucrezio. Ora, volendo sintetizzare al massimo l'antinomia tra i due tipi di emancipazione, arriviamo per la via più semplice alla diversità fra l'ateismo antico e quello cristiano.

Lucrezio affrancò il mondo dalla paura dei demoni insegnando che non c'era bisogno di angustiarsi per quegli sciagurati; la Chiesa cristiana, per contro, affermò che gli uomini erano già redenti di per sé, purché credessero nella teologia cristiana e non commettessero il peccato della miscredenza. Insomma, la liberazione antica consistette nell'incredulità; la liberazione cristiana nel credere. Quando più tardi non si poté più credere, e non fu più possibile prestar fede agli assurdi enunciati della teologia, il mondo fu artigliato di nuovo da un'inesorabile paura dell'inferno e fu costretto, se voleva liberarsene, a far ricorso daccapo al vecchio strumento della miscredenza. Intanto, però, la fede nei demoni aveva assunto la forma mostruosa d'un sistema teologico; e l'umanità, se volle emanciparsene, dovette per forza ingaggiare la lotta contro la teologia.

[p.141] S.141-171)

XII. I ROMANI

L'ateismo presso i Romani non è così visibile come quello, diciamo, del quinto secolo presso i Greci; nei mille anni di storia dell'antica Roma non abbiamo nessuna epoca che si possa considerare, dal punto di vista dell'umanità, come periodo di fioritura dello spirito romano, giacché non crediamo più alla leggenda della classicità dell'età di Augusto. Perciò la storia romana si estende dai primordi barbarici fino alla barbarie del declino, carica di significati e di enormi ripercussioni (sul piano politico e della civiltà mondiale), ma povera di pensiero e d'arte. Al termine di questi mille anni, l'Impero Romano divenne cristiano, ammettendo tra le sue leggi persino la persecuzione degli eretici e dei negatori di Dio.

Non tanto per colmare una lacuna, ma più che altro per stabilire un rapporto, sarà bene rammentare — prima d'una rapida panoramica sull'ateismo dell'èra romana — due dati significativi: le concezioni religiose dei tardogreci, e la dipendenza religiosa dei Romani dai Greci. Basteranno poche parole.

Dopo Alessandro Magno, anche in Grecia non vi furono più poeti, e nemmeno molti pensatori, che avessero qualcosa da dire al mondo. Neanche la migliore conoscenza degli

ellenisti dispersi cambierà la sostanza del fatto. Nella scienza e nell'arte ebbe inizio il lavorio intellettuale che — dalla città fondata da Alessandro — si chiama tuttora alessandrinismo. Questa civiltà ellenistica si nutrì del suo proprio grasso; e la luce si spense quando l'olio fu consunto. Per la religione le cose non andarono diversamente, qualunque cosa si tentasse di elaborare e di inserire nei misteri e nel neoplatonismo. Prìncipi e città vegetarono in una tale spensieratezza di cui è arduo individuare se prevalesse più la superstizione o la irreligiosità. Sotto Alessandro Magno, per la prima volta, la magnanimità religiosa — la quale fu ben più che accettazione — divenne uno strumento della politica mondiale. Anche la deificazione del sovrano non sorse da un sentimento di mistica unità, ma fu indubbiamente un adeguamento al costume linguistico orientale. E la deificazione degli imperatori romani — che ai padri della Chiesa dovrà sembrare una bestemmia contro la divinità — non fu che un'imitazione di consuetudini di corte ellenistiche. Il che vale certamente anche per la solerzia degli imperatori romani nel coprir di regali templi e sacerdoti, ma con lo spirito con cui ne colmavano parassiti d'ogni risma; riservandosi, cioè, di ritogliergli i tesori all'occasione propizia.

[p.142]

Invasione dello spirito greco — È noto che i romani colti, non solo in queste faccende, amavano considerarsi alunni dei Greci con una modestia per loro altrimenti insolita. Molte cose fanno ricordare la maniera in cui, nella Germania del Settecento, letteratura e arte presero a modello la Francia di Luigi XIV; ma la dipendenza dei Romani andò ben oltre i limiti d'una semplice moda. In Germania vi fu almeno un'autonomia religiosa, benché proprio allora le cose non andassero bene per il protestantesimo; i Romani non si limitarono a tradurre in latino poemi e opere teatrali, magari plagiandoli, ma tradussero altresì divinità e culti. Con questa sconfinata ricezione dello spirito greco — che forse potrebbe esser meglio paragonata, più che con la franceseria in Germania, con la conquista dell'Inghilterra da parte dei Normanni (solo che Roma fu soggiogata dai vinti nella lingua e nel costume) —, ebbene, con questa invasione della cultura greca non è lecito nascondersi che il filoellenismo romano prese a modello indistintamente e acriticamente filosofi e artisti di tutte le epoche elleniche, dapprima però gli esponenti del mediocre periodo tardo, ammirando solo marginalmente anche i grandi del quinto secolo; il dogma dell'antichità classica s'impose già da allora, riferendosi peraltro solo agli autori greci.

La sottomissione spirituale alla Grecia incominciò assai presto, col conformarsi alla mitologia greca e col far risalire la fondazione di Roma ad un eroe della guerra di Troia; a partire dal secondo secolo, si saccheggiarono le città greche, mostrando tuttavia il massimo riguardo per il modo di vivere locale; e sebbene gli anti-grecheggianti (come da noi gli antifrancesi arrabbiati), resistessero tenacemente alla mania del forestierume, la moda greca fece progressi travolgenti subito dopo il trionfo sulla Grecia.

Superstizione e miscredenza ellenistiche si diffusero in Roma; i giovani romani della buona società fecero viaggi in Grecia per amore della propria educazione. Lo storico

Burckhardt ha richiamato l'attenzione (*Griechische Kulturgeschichte*, IV, 571) sul fatto che le commedie romane si svolgevano di regola in Atene, così come noi — ancora nella seconda metà dell'Ottocento — trovavamo interessanti le opere di costume la cui azione ci trasportasse a Parigi. In tutte le questioni della conoscenza e del gusto, i Romani furono e rimasero così pedissequi e scarsamente originali, così irretiti nell'imitazione dell'Ellade, allo stesso modo in cui noi in Germania restammo certamente imitatori dei Francesi a partire suppergiù dalla guerra dei Trent'anni fino a Lessing.

[p.143]

Un'altra cosa vorrei ancora premettere. Se già negli staterelli greci i processi per ateismo (a contare i quali bastano le dieci dita) furono conseguenze di sommovimenti politici, similmente a Roma — prima che il Cristianesimo trionfante elevasse a principio generale la persecuzione di pagani ed eretici — la tolleranza religiosa fu tanto generalizzata quanto l'intolleranza politica. La città-stato romana s'era trasformata in un impero mondiale di inaudite dimensioni; all'interno di questo sconfinato impero, sempre più difficile da tenere insieme e da governare, l'oppressione della libertà politica — ad eccezione, appunto, di quella religiosa — finì per trasformarsi in saggezza ereditaria degli imperatori.

Ciò che io presento, qui, non può pretendere di poggiare su personali ricerche; per parte mia, sarei ben lieto se mi riuscisse di unificare in un quadro forse non molto agile, ma tuttavia assomigliante, quei tratti caratteristici che — ora visibili ora dissimulati — ritengo di aver trovato in autori come **Gibbon, Albert Réville, Wissowa, W.Adolf Schmidt** e **Harnack**. Per compendiarlo subito in una breve frase che, come sempre in simili casi, deve scegliere parole moderne e quindi non può corrispondere appieno: la diffusissima religione monoteistica dei romani colti dell'età imperiale fu da loro stessi sentita piuttosto come una filosofia ateista, giacché gli dèi erano stati creati totalmente secondo l'immagine dell'uomo, per cui la fede senza immagini apparve facile in quanto assenza di dèi.

Più avanti, ritornerò sull'antica concezione che l'assenza di immagini debba equivalere all'ateismo. Intanto, il fatto che i Romani prendessero e spacciassero per una filosofia la loro crescente propensione per una spiegazione monoteistica del mondo, in modo non dissimile da quanto fecero i Cristiani (dopo che si furono separati definitivamente dai giudeocristiani) col loro vangelo, non fu affatto così strano come deve sembrare al nostro tempo, passato attraverso tanti secoli di teologia. Una spiegazione del mondo, una cosmologia, gli antichi filosofi l'avevano cercata da tempo immemorabile; e, a tal fine, una divina potenza costituì certo un principio esplicativo per niente peggiore, poniamo, del fuoco o dell'acqua, dell'idea o dell'entelechia. In fondo, una religione non rivelata non si differenzia molto da una filosofia.

Non si dimentichi che anche il Cristianesimo dei primi due secoli — e per molti anni ancora — non conobbe nessuno dei dogmi che esigono un sacrificio dell'intelletto; ciò che si insegnava ai bambini e agli adulti, oltre alla nuova morale e alla dottrina della salvazione, fu in sostanza qualcosa di storico: la vita e la morte del salvatore. Anzi, fu per questo motivo che molti ebrei poterono aggregarsi ai cristiani, senza tuttavia rompere con l'ebraismo, perché anche il Giudaismo, accanto alle sue leggi ragionevoli e irrazionali, aveva conosciuto un solo dogma, quello dell'esistenza d'un Dio; e questo dogma potè definirsi senz'altro un principio filosofico, una volta che l'unico Dio avesse cessato di essere il più potente Dio nazionale accanto ad altri dèi nazionali.

[p.144] Orbene, **Harnack** ha ormai dimostrato *(Mission und Ausbreitung des Christentums*, p.188) come la nuova dottrina fosse chiamata una filosofia soltanto nella lotta contro gli avversari, e che la comunità credette di possedere nella propria dottrina una sapienza divina rivelata. Ma, in un problema così fatto, la massa degli ignoranti non ha niente da dire e da spartire. Basti tener presente che le persone istruite — che guidarono le polemiche contro il politeismo — diedero ad intendere di propugnare una nuova filosofia. Tale concezione dev'essersi radicata nel profondo perché, per molto tempo ancora, le immagini del salvatore mostrarono la fisionomia e i lineamenti tipici d'un filosofo o d'un retore.

Oltre all'inconsapevole, arrogante presunzione di possedere nella loro fede una spiegazione del mondo, i polemisti cristiani ebbero certamente due conscie, ponderate ragioni per presentare la loro religione come una filosofia. A voler esser precisi, anzi, una sola ragione di fondo: non offrire alcun pretesto alle persecuzioni. Perciò si limitarono a contrapporre la loro più recente filosofia alle più antiche filosofie scolastiche, lasciando quanto più possibile in pace la romana religione di Stato; perciò sperarono, sotto tali simulazioni, di usufruire dallo Stato della stessa sopportazione praticata verso le altre scuole filosofiche. E di nuovo arrogante, oltre che grottesco, è il fatto che i saccenti cristiani di quegli anni spacciassero la loro sedicente filosofia non solo per la migliore del mondo, ma anche per la più antica; con inaudita disinvoltura e protervia si affermò che, quanto di buono era stato scritto in precedenza, gli antichi filosofi (e altresì i poeti e i fondatori di religioni) l'avrebbero appreso da non si sa quali leggendari cristiani vissuti in età precristiana.

Tolleranza — Per quanto concerne la sopportazione da parte dello Stato romano, negli autori cristiani vi fu un errore di calcolo. Infatti, quantunque singoli regnanti avessero protetto artisti e poeti, e benché alcuni tardi imperatori fossero essi stessi filosofi, lo Stato romano — in quanto tale — fu onestamente privo di senso artistico. Di tanto in tanto, permise che i non meno insensibili cittadini romani plagiassero poeti e filosofi greci; ma ogniqualvolta la cosa non s'inquadrasse nella politica dello Stato o degli imperatori, ecco che le filosofie straniere venivano perseguite più duramente delle religioni straniere. Una vera e propria ostilità per la religione fu estranea ai Romani; là dove gli Ebrei — che in

talune città dell'Impero erano proporzionalmente più numerosi di quanto siano oggi a Berlino — erano odiati e disprezzati, ciò accadeva a causa dei loro usi e costumi; e i cristiani, dopo che i giudeocristiani cessarono di avere un certo peso, vennero ritenuti per lungo tempo ancora seguaci d'una setta ebraica.

[p.145] Le religioni, al pari delle concezioni filosofiche, vennero perseguitate soltanto per ragioni politiche[12]; odio e disprezzo del popolo furono sfruttati per fini politici, così come l'odio degli assai più potenti (almeno nel primo secolo) ebrei verso i rivali cristiani. L'imputazione che gli Ebrei fossero corresponsabili della persecuzione ai cristiani sotto Nerone sembra che non sia infondata; in quel tempo (e ancora fino all'epoca di Diocleziano) i cristiani vennero perseguitati per il loro presunto ateismo, certo non così sanguinosamente come vorrebbero far credere le leggende dei martiri e gli storici cristiani, ma pur sempre con durezza. L'accusa di ateismo, che in un primo tempo s'era riferita soltanto all'assenza di immagini sacre e di templi (per gli ebrei), successivamente, nei confronti dei cristiani, non si sarebbe potuta più sostenere se alla fin fine — con un mutamento semantico per noi difficilmente immaginabile — il rifiuto dei cristiani di far sacrifici all'immagine dell'imperatore non fosse stato fatto passare per prova del loro ateismo.

Intolleranza — Date queste circostanze, non può sorprendere che i frammenti per la lotta contro la libertà di pensiero e di fede — che io posso offrire dall'età imperiale di Roma — riguardino confusamente, e senza distinzione, le scuole filosofiche e le nuove comunità religiose, anzi persino la letteratura e le sparute avvisaglie di un'attività giornalistica. Si può dire: il despotismo degli imperatori, quello cruento non meno di quello illuminato, sostenne e protesse l'unico dogma del tempo, ovvero la divinità del potere imperiale. Già prima s'era potuto commettere il delitto di lesa maestà, il reato contro la dignità o venerabilità, che nei tempi della repubblica era stato attribuito al popolo romano, passando poi progressivamente alla dinastia e ai successivi regnanti. Già sotto i primi cesari, l'ondeggiare tra clemenza e durezza si manifestò nel fatto che dapprima furono punite solo le azioni, ma presto anche le parole.

[p.146] Si vede bene che la religione — essendo la dichiarazione religiosa composta di parole — poté essere perseguita e repressa solo con una rigorosa interpretazione della legge. Già Cicerone accusò Giulio Cesare (sia pure dopo la sua morte) che non fosse stato lecito esprimersi liberamente sotto la sua tirannia. Con gli imperatori di Casa Giulia si ripetè il fenomeno per cui il sovrano concedeva dapprima libertà di parola (solo di espressione politica), ma poi, preoccupato per il proprio potere, faceva presto valere la legge di maestà contro gli attacchi anonimi, e infine anche contro le critiche aperte. Per di più, già sotto Augusto, la collera dei principi mecenati cominciò a colpire occasionalmente

[12] È tendenzioso, e pertanto esagerato, che Voltaire sostenga una generale tolleranza dei Romani; scrive infatti a D'Alembert (14 aprile 1764): "Lei non deve forse disprezzare profondamente la sua Francia, leggendo la storia della Grecia e di Roma? Forse che a Roma, da Romolo a Costantino, una sola persona venne perseguitata per il suo modo di pensare? Il Senato romano avrebbe mai vietato l'Enciclopedia? C'è mai stato un fanatismo così stolido e nel contempo così inguaribile come quello dei suoi pedanti?".

i poeti lascivi, e peraltro protetti, col pretesto della corruzione dei costumi; in questo modo la persecuzione si trasferì dal campo politico ad uno spazio attiguo alla religione.

Censura — Più rapidamente che con Augusto, la "reazione" si profilò sotto Tiberio e **Caligola**; per la prima volta Caligola attaccò anche le scuole, e quindi — data la consuetudine linguistica di quel tempo — la filosofia. A noi non spetta seguirne lo sviluppo, e nemmeno di indagare se codesta smania persecutoria, che già sotto Caligola prese ad attaccare Omero e l'antica Bibbia, degenerasse realmente con **Claudio** nella stupidità e con **Nerone** nella follia; e neppure ci tocca osservare come il rudimentale quotidiano di Roma — vale a dire gli *acta diurna* — sotto quella censura si trasformasse, da foglio ufficiale (probabilmente degnissimo d'esser letto), in ufficioso giornaluccio con notizie di corte e di spettacoli, ripieno di aneddoti e di devote inserzioni.

Non si provi ripulsione per queste espressioni moderne, né per il termine censura. Sebbene la stampa non fosse ancora inventata, nella Roma del tempo vi fu un diffusissimo commercio librario; sembra che le edizioni toccassero cifre ragguardevoli, e gli autori amavano portare le loro opere tra il pubblico mediante letture personali. Ove si prescinda dalla proprietà intellettuale, sconosciuta agli accorti romani, è possibile paragonare senz'altro la loro editoria con quella del nostro Settecento. Per molti aspetti esteriori, ma anche per il suo ascendente sui ceti sociali più alti; **W.A.Schmidt**, al quale qui mi riferisco ("Storia della libertà di pensiero e di religione"), sottolinea il singolare fenomeno "che quella grande crescita nell'arte meccanica della riproduzione scritta precedette il Cristianesimo, così come l'invenzione della stampa precorse la Riforma." (p.138). Ben presto l'attività di scrittore minacciò di diventare un'industria; **Marziale**, la nostra principale fonte per la coeva professione di letterato, parla di traffici di parole (di avvocati e di narratori). Per gli uomini di potere, era importante che il pubblico si incontrasse nelle librerie e nelle biblioteche e discutesse sull'attualità, e che anche gli scritti più recenti fossero usati come manuali d'istruzione.

[p.147] Ora, non ci si fermò ad una censura di natura politica e di natura morale; gli imperatori di casa Giulia assunsero la dignità di grandi sacerdoti, diventando (per dirla in termini moderni) papa re, come lo zar di Russia, e arrogandosi come tali il diritto di reprimere, nella loro monarchia, la penetrazione di religioni straniere e la diffusione di eresie; al che si assimilò il patrocinio dei sacerdoti e delle cerimonie tradizionali. Già **Mecenate**, libero pensatore in fatto di religione, aveva dato ad Augusto l'eterno machiavellico consiglio di conservare la religione al popolo, perché gli spregiatori del divino sono perlopiù ribelli o quantomeno innovatori; aggiungendovi però anche l'assai più politico consiglio di non tollerare nemmeno i maghi, in quanto le loro profezie potrebbero farsi non meno pericolose. Di fatto, il rigore della legge si indirizzò maggiormente contro gli Ebrei e contro i Cristiani. Ostilità contro la religione greca, invece, non ve ne furono, perché si ritennero identiche — come oggi, sotto molti aspetti — le due religioni, la greca e

la romana; per quale ragione, poi, anche il culto egiziano fosse tollerato fin dall'inizio, non lo sappiamo, ma in effetti era diventato una moda.

Lo zelo religioso degli imperatori giuli si rivolse dunque perlopiù (forse è solo un caso che lo sappiamo così bene) contro gli Ebrei, i quali erano ovunque invisi al popolo e il cui monoteismo privo di immagini appariva giustappunto come ateismo, o come disprezzo degli dèi; per giunta, anche i Cesari si erano infine tramutati, da grandi sacerdoti, in qualcosa di simile a piccoli dèi[13] (essendo proclamati *divi* solo dopo la morte, come gli antenati presso i cinesi), di modo che gli Ebrei, come più tardi i Cristiani, si rifiutarono di sacrificare a questi dèi, o anche solo di erigere statue in loro onore. Analogamente, non mi sembra troppo azzardato confrontare la persecuzione degli ebrei monoteisti (e più tardi dei cristiani) da parte dei regnanti politeisti con le persecuzioni che — nei tre secoli successivi alla Riforma — i deisti, rigidamente monoteisti, dovettero subire da parte dei regnanti che si riconoscevano in un Dio trinitario.

[p.148]

Minoranze invise — Il trattamento inflitto agli ebrei (giacché i cristianisti, nel primo secolo, potrebbero esser stati fraintesi) fa venire alla mente quello che, oggi, viene loro riservato in Russia. La persecuzione provenne ora da enti legali, ora da funzionari avidi di preda; ora vennero braccati, ora gli permisero di insediarsi in certi luoghi pagando un testatico. Ma gli vennero comunque imputate le infamie più orripilanti. Dopo che i Cristiani si furono distinti nettamente dagli Ebrei, e perfino quando dai benpensanti furono riconosciute l'innocuità o il candore delle loro dottrine, non si smise tuttavia l'abitudine di seviziarli e, all'occasione, di sopprimerli. Neanche imperatori e governatori più clementi lasciarono cadere del tutto in oblìo le vecchie leggi; per ragioni politiche, non si vollero tollerare riformatori; tutt'al più, sotto Traiano, si pose un freno alle più infami delazioni.

In verità, non fu lo zelo religioso a stimolare una tale intolleranza; le personalità maggiori furono sostanzialmente miscredenti, scettiche o senz'altro atee; e anche il popolo non poté esser più davvero credente, dal momento che i templi giacevano devastati. In Roma, poi, neppure le scuole filosofiche erano fanatiche; maestri e allievi prendevano il nome, è vero, da qualcuno dei filosofi canonici, ma nella realtà dominava — quasi ovunque sotto la

[13] La divinizzazione dei monarchi sembra essersi irradiata dall'Asia, dove gli eredi di Alessandro pretesero per primi simili omaggi, i quali poi si trasmisero ai governatori romani ed infine, quale nuova forma di adulazione, agli imperatori stessi, con altari, templi, feste e sacrifici. Già sotto gli imperatori Giuli si venne formando la moda di collocare l'imperatore — ma solo dopo la sua morte, e solo quando la sua memoria non fosse dannata — nel consesso degli dèi. In sostanza si traduceva così nella pratica, solo nella luce del presente, ciò che la mitologia un tempo aveva probabilmente fatto degli eroi e dei principi. Ma come già la deificazione di Romolo aveva appena influenzato la superstizione dei Romani, nello stesso modo le apoteosi dei numerosi imperatori romani caddero presto nell'oblìo, senza produrre conseguenze religiose. (A questo proposito si può ben pensare, a mio giudizio, alle più recenti canonizzazioni della Chiesa cattolica che, da alcuni secoli, non hanno più prodotto un santo universalmente popolare. La medesima origine, pur appartenendo a tutt'altro campo, dimostrò il savio Diocleziano introducendo nell'Occidente la pompa della corte persiana insieme col cerimoniale asiatico (diadema, inavvicinabilità del sovrano, detestabili titolazioni). Per un'epoca senza fede, fu una divinizzazione metaforica. Che tuttavia, in forme ora moderate, ora esasperate, si è tramandata fino a noi per oltre un millennio e mezzo.

denominazione di eclettismo — una filosofia popolare di stampo razionalistico, in modo invero non molto dissimile da come avvenne in Francia sotto Luigi XV. Al più tardo deismo corrispose allora, abbastanza fedelmente, l'evemerismo, che peraltro era già stato accusato da Plutarco di aver disseminato l'ateismo nel mondo.

Il popolino era — come sempre — superstizioso e uniformemente propenso ad accettare credulamente le più infami imposture. Visto che i potenti sostenevano ministri del culto e cerimonie liturgiche, non è eccessivo chiamare questo atteggiamento bigottismo ipocrita. Accadde ciò che sempre accade nei periodi di transizione; e, in fondo, tutte le epoche sono epoche di transizione. Vecchie credenze e superstizioni furono sciaguratamente protette, nuove fedi e superstizioni altrettanto disgraziatamente perseguitate. L'esecuzione di Gesù Cristo e le accuse contro **Apollonio di Tiana** sono da interpretare, tra l'altro, come manifestazioni di questa ipocrisia ufficializzata nella politica religiosa: dichiarare divine le vecchie profezie e punire, contemporaneamente, i nuovi profeti. Parimenti, i vecchi collegi sacerdotali, pullulanti ormai di frivoli spiriti liberi, furono riconfermati di continuo nei loro privilegi. Là dove, in Cicerone, ci viene tramandata la locuzione del sorriso d'intesa (in voga tra gli àuguri), il narratore, lui stesso sommo sacerdote, arriva a dire che bisogna certo conservare per il popolo la religione con tutti i suoi ammennicoli, ma che tuttavia egli non può credere nemmeno nell'esistenza degli dèi; in una cerchia fidata, ce lo si potrebbe confidare tranquillamente.

[p.149]

Ripetiamolo: dove la miscredenza fu perseguita, ciò non avvenne certamente con la buona coscienza del futuro zelo cristiano. Già sotto Tiberio fu possibile — fors'anche con una certa dose di ironia — far circolare questo principio: che dei sacrilegi si devono occupare gli dèi (*Deorum injurias diis curae*). Ora, nonostante che la filosofia romana non fosse propriamente smaniosa di innovazioni, ben presto l'assolutismo dei regnanti prese di mira — come già s'è detto — i singoli filosofi. Qui non è giusto menzionare determinate scuole filosofiche; perché non furono sotto accusa determinati princìpi, bensì quei caratteri, tra i filosofi, che per un motivo o per un altro sembrarono pericolosi per l'assolutismo. Al massimo, si potrebbe dire che, tra le vittime degli imperatori, vi furono molti stoici; ma solo perché la morale stoica pretese dai suoi fautori un certo coraggio per essere professata. E il coraggio era più scomodo della pura e semplice professione. Uno scettico generico come **Cicerone**, uno scettico assai più preciso come **Cotta**, ebbero facoltà di professare a lungo, indisturbati, il loro dispregio della fede popolare; lo scetticismo guardingo, che alla fin fine faceva il suo bravo inchino dinanzi a un dio e ad un imperatore, venne tollerato. Con minor benevolenza vennero guardati i Cinici, ma solo perché la loro inclinazione all'indipendenza e il loro veemente, spesso arguto modo di esprimersi, li spingeva facilmente ad attacchi contro le autorità costituite; oltre a ciò, si detestava il loro ascetico stile di vita e le aspre prediche, che erano un perenne biasimo ai cortigiani smaniosi di piaceri.

Epicurei e Stoici — Non molto diversamente che nel "secolo di Luigi XV", la maggioranza degli scrittori romani d'età imperiale furono epicurei; l'esistenza degli dèi non fu posta direttamente in dubbio (com'era accaduto ancora con Lucrezio), ma nondimeno, dato che l'immortalità dell'anima fu negata nel suo principio, e parimenti per principio qualsiasi partecipazione divina al governo del mondo, e dato inoltre che gli Epicurei erano nemici della fede popolare e segnatamente della divinazione, ne segue che questa scuola avrebbe certamente meritato la più spietata persecuzione da parte della reazione, come infatti le toccò — millecinquecento anni dopo, con la riesumazione dell'epicureismo — da parte dei cristiani poteri costituiti.

Già nel loro tempo gli epicurei ebbero fama (molto ingiustamente) di gaudenti; allo Stato, però, persone gioviali e vitaiole non parvero pericolose. Di contro, le cose andarono spesso male, come s'è accennato, per gli Stoici, sebbene costoro — in Grecia, poi in Roma, e quantomeno per principio — insegnassero un reggimento personale del mondo e riconoscessero un essere supremo, pur insidiando d'altro canto la religione popolare con interpretazioni razionalistiche e scettiche, oltre che con la loro istanza d'un Fato ineluttabile. Il che si sarebbe potuto darglielo per buono (come agli Epicurei il loro sarcasmo per la religione), se gli Stoici non fossero stati inflessibili rigoristi in fatto di morale, almeno [p.150] nelle loro parole, e se non avessero voluto in questo senso intervenire nella vita dello Stato. Erano dei dottrinari politici, orgogliosi del tirannicida Bruto, e, quantunque non arrivassero a pretendere il ripristino dell'antica repubblica, rivendicarono tuttavia uno Stato di diritto. **Seneca**, con tutti i suoi compagni di fede stoica, fu un esponente dell'opposizione, criticando il governo e propugnando progressistiche innovazioni. In un paragone con l'età dell'illuminismo francese, meriterebbe un'osservazione il fatto che questa scuola filosofica, esecrata cordialmente da quasi tutti gli imperatori, propugnò una dottrina etica abbastanza vicina alla migliore morale dell'èra cristiana, e che proprio per questo fu sempre guardata con diffidenza.

Prescindendo dall'appartenenza alle singole scuole filosofiche, si può asserire che — durante l'età imperiale di Roma — l'élite intellettuale fu ateista o, quantomeno, assai tiepida nella fede. E fin d'allora cominciò ad emergere l'antistorico sospetto che nel secolo XVIII avrebbe avuto tanta diffusione: che le religioni, cioè, fossero state inventate da impostori politici. Si insegnò in tante maniere (e per ciò potrei far riferimento non solo ai padri della Chiesa) che esiste una triplice fonte della religione: i poemi con la loro mitologia popolare, la ragione naturale, la legge dello Stato.

Si faccia attenzione, anche se non ci sarebbe bisogno di dirlo (eppure costituisce un fondamentale divario rispetto all'èra cristiana), al fatto che una rivelazione — in quanto fonte di religione — non si presentò neppure alla mente; e che, pertanto, chi non credeva alle divinità dei poeti, dei naturalisti e delle leggi, aveva facoltà di professarsi — molto più pacificamente che fra i cristiani — in favore d'un agnosticismo scettico, fors'anche superfi-

ciale. E, non essendovi dogmi rivelati circa un creatore infinitamente saggio e buono, di conseguenza anche il pessimismo e l'invocazione alla dea Fortuna, suprema reggitrice del mondo (basti pensare a Plinio il Vecchio), oltre che il rifiuto d'ogni fede nei miracoli, furono lungi dal costituire eresia nel senso cristiano, e poterono essere sopportati con un sorriso da imperatori un po' bigotti, purché quei dotti razionalisti non s'immischiassero di politica.

Libera satira — Certo, anche in età moderna la pericolosità politica dell'illuminismo fu presa sovente a pretesto per reprimere il libero pensiero; nell'età imperiale non fu un pretesto perché, nella realtà, la lotta non mirò ai liberi pensatori religiosi, ma soltanto a quelli politici. Prese di mira i filosofi e, molto presto, anche i poeti che — com'era consuetudine — portavano al popolo le più recenti intuizioni filosofiche, ora concentrate in un epigrammma, ora annacquate, a seconda delle circostanze. Senza contare che, anche fra i poeti, si poteva trovare ateismo e indifferentismo, pessimismo e casualismo, canzonature su cose celesti e infernali, in assai variopinto assortimento.

[p.151]

Gli imperatori, sia che dessero personalmente un esempio buono oppure cattivo (ma la verità sui caratteri di quasi tutti gli imperatori romani difficilmente si potrà mai sapere, rappresentando in fondo una mitologia diversa da quella dei re di Roma), non si stancarono di migliorare i costumi per mezzo della fede. Il loro comportamento fu comunque assai bizzarro, giacché proprio i satirici, lottando seriamente contro le perversioni sessuale e la brama di ricchezze, furono scomodi e invisi agli imperatori. I migliori artisti satirici militarono nelle file degli Stoici, furono temperamenti politici e rivolsero i loro attacchi — aperti od occulti — contro il cesare, il monarca. Perciò questi artisti erano sospettati, a meno che non fossero vili mattacchioni come **Marziale**. Tanto più benvoluti furono invece i poeti veri e propri — epicurei o cinici — che adulavano il palazzo e, in contraccambio, talvolta offrivano al popolo di che ridere. Volendosi porre in una prospettiva morale, bisognerebbe collocare **Orazio** su un piano inferiore rispetto agli altri, perché sembra aver esercitato l'incensamento della corte e l'allettamento del popolo con un consapevole senso di superiorità.

La corte, in cui per cinquecento anni si personificò il governo di Roma, mostrò sempre — pur attraverso i colossali mutamenti di quel periodo, cioè dall'inutile formalismo repubblicano di Augusto fino all'orientale e cristianeggiante autocrazia della decadenza — l'aspirazione e lo sforzo costante di mantener vivo il sentimento conservatore. Nella realtà, fu l'opposizione ad essere conservatrice, nelle questioni della moralità, della fede e della politica. Corte e opposizione furono agli antipodi in fatto di moralità e di diritti popolari repubblicani; in riguardo alla religione, invece, tutt' e due sostennero di perseguire lo stesso obiettivo fino a quando la grande rivoluzione — ossia la vittoria del Cristianesimo — avesse posto fine a tutti i tentativi di conservazione della vecchia fede. Vedremo in sèguito, brevemente, come questa vittoria del Cristianesimo sembrasse agli ultimi pagani

una vittoria dell'ateismo, e come Giuliano l'Apostata, che dovrebbe più giustamente chiamarsi il Fedele, vi reagisse in modo convulso.

[p.152]

Ma siamo corsi troppo avanti. Già tra i regnanti di casa Giulia, l'atteggiamento conservatore degli imperatori, incline all'ortodossia, si distinse da quello reazionario del nostro tempo per il fatto che, ad esempio, le fonti ufficiose del primo secolo non avessero scrupolo a difendere, in un paragrafo, la classe sacerdotale, mentre, già in quello successivo, esprimevano i loro dubbi sull'esistenza degli dèi. Ecco allora lo storiografo di corte **Velleio Patercolo** professarsi credente in miracoli, in divinazioni e preghiere, lasciando tuttavia impregiudicato se un dio o il caso avesse creato il mondo. E così, di lì a poco, lo stesso pedante si mette a predicare il culto degli dèi, arrivando nel suo servilismo al punto di proclamare i cesari come certissimi dèi (in quanto i Romani se li sono dati essi stessi), mentre non si fa scrupolo di far passare i convegni del re Numa con la dea Egeria come un'impostura del re medesimo.

Nell'ufficiosa effemeride statale si comunicavano informazioni liturgiche a cui i ceti superiori non presero mai parte; nel bilancio dello Stato furono stanziate somme destinate ai culti che i rappresentanti del popolo e dei cavalieri non avrebbero mai approvato. Ebbene, al servilismo verso l'ipocrisia religiosa dei cesari i filosofi non parteciparono quasi mai; così avvenne che la persecuzione nei loro confronti diventò tanto più un principio di governo, quanto più questi rivoluzionari imperiali cercarono di dare ad intendere che il loro dispotismo proteggesse l'antico, e dovesse perciò togliere di mezzo tutti i riformatori.

A questo punto la situazione arrivò già sotto **Nerone**. Nerone — che era stato, da principe, seguace degli Stoici, e da reggente loro infido compagno — diventò a poco a poco il nemico mortale dei suoi maestri. È nota la "morte da martire" del geniale maestro **Seneca**, fedele fino all'ultimo al suo compito: lo spirito del mondo antico aleggia su questa fine, platealmente ideata sul modello socratico, e ciò nondimeno sconvolgente[14].

[14] Quanto sia problematico tradurre le prediche morali dell'epoca precristiana nel linguaggio cristiano sarebbe da evidenziare senz'altro dal trattamento che i giudici cristiani riservarono a Seneca; solo che tutta questa storia è più grottesca che istruttiva. Cacciatori di atei e illuministi, a causa di alcune espressioni panteistiche, hanno fatto di Seneca — stoico dichiarato, certo, ma che sapeva valorizzare anche altre correnti filosofiche —, un pensatore ateista, il che avvenne per la verità solo nel Seicento e nel Settecento; agli occhi degli Enciclopedisti Seneca era senz'altro un grande pensatore. Nel IV secolo, tuttavia, si prestò fede alla diceria che questo stesso Seneca fosse stato segretamente un cristiano, che fosse stato battezzato da san Paolo, credendo addirittura all'autenticità di lettere intercorse tra Paolo e Seneca.
Esiste tutta un' ignominiosa letteratura sul presunto esser cristiano di Seneca e sul suo immaginario carteggio con l'apostolo Paolo: per la fede, si sa, nulla è troppo stolido. Lo stesso santo Girolamo non aveva dubbi circa la veridicità di codesta grossolana falsificazione, che doveva costituire la prova del viaggio a Roma del santo Paolo. Per un'epoca che, con quasi puerile mendacio inventava e manipolava perfino lettere di Gesù Cristo e di Maria, un siffatto carteggio tra Paolo e Seneca non poteva affatto destare sorpresa; chi volesse spiegare come un puro caso il fatto che codeste lettere non siano entrate nel Canone, che Seneca non fosse dievantato un martire e un santo cristiano, colui verrebbe biasimato anche dai liberali teologi protestanti. Quanto a me, mi bastava sottolineare come la predicazione morale degli stoici fosse somigliante, tanto da non potersi distinguere, alla predicazione cristiana, e come ciò nonostante si accordasse assai bene con una visione

Dopo quell'evento, a Roma fu semplicemente vietata ogni attività filosofica. Per i seguaci della filosofia vennero di quando in quando tempi migliori, ma sempre di nuovo furono perseguiti o messi al bando; sotto **Domiziano** vi fu un breve periodo di gravissima repressione, sotto Nerva ne iniziò uno più lungo di tolleranza.

[p.153]

In tyrannos — Di rado però, anche durante il II secolo, e perfino sotto gli imperatori filosofi, s'interruppe l'oppressione della libertà di pensiero; solo che gli attacchi furono rivolti meno contro le opinioni filosofiche e più contro i retori che — sul modello greco — insegnavano l'arte dell'eloquenza con maggior passione dell'arte, che in un libero Stato faceva onore ad ogni cittadino. Si è creduto di dover distinguere tra lo stile oratorio d'un Cicerone e lo stile di Quintiliano; e con ragione, ove si tratti della storia del gusto o della lingua. Nella sostanza, peraltro, queste scuole di retorica — giudicate dal punto di vista del nostro tempo — furono istituti scolastici abominevoli sotto l'aspetto pedagogico. In effetti, i luoghi comuni, intorno ai quali l'alunno doveva costruire la sua orazione, furono allora ben più artificiosi e sciocchi dei temi (tanto spesso ridicolizzati) proposti nelle scuole tedesche, che dopotutto traggono origine da quelle lontane insulse esercitazioni. Purtuttavia vi fu, tra le vacue e prolisse amplificazioni dei retori, un gruppo di argomenti che, almeno, si poneva in stretto rapporto col passato, con la storia repubblicana, e che nelle scuole per vecchia tradizione si mantenne vivo quale superstite del genuino spirito romano: l'esaltazione del tirannicidio.

Nella storia della libertà di pensiero, questo fenomeno non ha precedenti: che contemporaneamente, cioè, ogni scherzosa allusione al regnante fosse associata al rischio estremo, e che nondimeno nella scuola siffatti argomenti fossero tollerati e coltivati. La singolarità del fenomeno non è sminuita dal fatto che i temi fossero poi elucubrati con straordinaria mancanza di gusto. Voglio darne alcuni esempi. Un tiranno colpito dal fulmine dovrebbe essere tumulato in terra, come vuole la legge sulla folgorazione, oppure la salma dev'essere gettata al di là dei confini, osservando la legge contro i tiranni? Un tiranno trova rifugio in una casa [p.154] privata; il suo inseguitore incendia la casa e riceve l'onorario per aver ucciso il tiranno: orbene, il proprietario della casa ha diritto di reclamare dall'uccisore il risarcimento del danno? Ancora; un tiranno si è tolta la vita: si dovrà esigere per lui la sepoltura d'onore che spetta ai tirannicidi? Infine, un medico propina veleno al tiranno, e il tiranno desidera un antidoto da un altro medico, ma ne ottiene un veleno ancora più potente: quale dei due medici merita il premio?

A questo proposito, richiamo nuovamente l'attenzione su una differenza tra il mondo romano e quello cristiano. Nel secolo XVI, quando il tirannicidio ridivenne un tema popolare e i così detti monarcomachi — in Francia, in Scozia, in Spagna — propugnarono l'omicidio politico, posero un fondamento, è vero, per le rivoluzioni democratiche in

cosmica che, un millennio e mezzo dopo, presso liberi pensatori e ortodossi avrebbe destato l'impressione di panteismo o ateismo.

Inghilterra e in Francia; tuttavia le loro ragioni furono di natura ecclesiastica, tanto che attinsero argomenti ed esempi principalmente dalla Bibbia; nella Roma dell'età imperiale, per contro, si trattò semplicemente d'un problema politico.

Ora, siccome dalle scuole di retorica in cui dominava un tale spirito uscirono le personalità più cospicue dell'esercito e dell'amministrazione, non fa meraviglia che la pubblica opinione diventasse un misto di viltà e di bramosia tirannicida. Nei momenti critici, la brama di uccidere ebbe il sopravvento sulla codardia. Perciò gli imperatori — e già quelli di casa Giulia — si presero molto a cuore di por fine ai maneggi dei maestri di retorica, senza far troppa distinzione tra i rètori in particolare e i filosofi in generale. Già Augusto aveva proceduto contro lo storico **Labieno**, essendo il più recente passato (l'assassinio di Giulio Cesare) così inquietante nella rappresentazione oggettiva. Caligola e Nerone non sopportarono le declamazioni contro i tiranni, senza invero proporre né imporre una legge contro la libertà di pensiero. Solo **Vespasiano** pervenne alla modernissima idea di metter fine agli scolastici elaborati e ai panegirici tirannicidi per vie traverse: ai retori — che fino allora avevano vissuto in miseria, e quindi nel disprezzo — doveva essere corrisposta una retribuzione.

E già **Quintiliano** fu un professore ordinario di tal fatta, immune da tendenze sovversive. È pur vero che le tradizionali allusioni ai grandi tempi e ai grandi uomini della repubblica non cessarono mai del tutto, e tuttavia gli imperatori provvisti di cultura filosofica poterono frequentare personalmente, senza timori, le lezioni, e per di più — essendo essi da sempre protettori del culto — facendosi apprezzare come protettori dell'educazione. Così, a partire all'incirca dalla metà del II secolo, la vittoria della monarchia sulla filosofia, sulla scuola e la libertà di pensiero, fu indiscussa, forse proprio grazie alla migliore qualità dei regnanti; se in precedenza nei saggi scolastici si era gareggiato sull'uccisione dei tiranni, adesso si fece a gara nelle adulazioni che, di secolo in secolo, assunsero vieppiù le peggiori forme orientali.

[p.155]

Persecuzioni anticristiane — Alla fine, non vi furono più filosofi meritevoli di persecuzione. Erano incominciate le persecuzioni contro i cristiani. Le quali non si differenziarono per niente dalle precedenti persecuzioni politiche verso filosofi e retori: né per le conseguenze, né per il carattere di massa. Inoltre, in riguardo al carattere politico di queste persecuzioni (peraltro presentate quasi sempre in maniera scorretta) è importante osservare che i cristiani furono accusati in particolar modo — e proprio nel momento più difficile — di rifiutarsi di compiere un omaggio religioso all'imperatore in carica; su questo punto, infatti, era subentrato un radicale cambiamento, per cui gli imperatori, che prima erano stati assunti fra gli dèi (più per cortesia che per devozione) solo dopo la loro morte, ora invece — suppergiù all'epoca delle persecuzioni ai cristiani — vennero divinizzati ancora in vita, a tal punto che, dopo il decesso d'un imperatore (come dopo

l'assassinio (?) di Massimino il Trace), si passò immediatamente all'ignominiosa frantumazione dei simulacri con la sua immagine.

Per quanto concerne la volubilità degli imperatori nei confronti dei cristiani, cioè l'alternanza tra rigore e tolleranza, è opportuno rammentare nuovamente le condizioni degli ebrei nella Russia d'oggi. Sotto i successori di **Severo**, i cristiani godettero, per più d'una generazione, di piena libertà religiosa. Come sotto **Commodo** una favorita dell'imperatore aveva protetto i cristiani (anche in Francia, le favorite sono state spesso progressiste e "lungimiranti"), così sotto **Domizio Alessandro** lo stesso Cristo venne elevato — grazie ad influenze femminili — al rango di grande filosofo. Certo, ad anni di favoreggiamento seguirono di regola anni di depressione; anzi, si può vedere nel romantico ritorno al paganesimo sotto Giuliano (che peraltro non fu una persecuzione anticristiana) anche una reazione di questo genere all'ultima e definitiva scelta cristiana di Costantino. E tali reazioni ebbero il loro sostegno nelle classi superiori di Roma, soprattutto tra i filosofi senzadio, i quali di tanto in tanto caddero nel panico per la propagazione delle comunità cristiane, o per la loro organizzazione antistatale, o per la loro esotica morale.

Perfino la famigerata persecuzione di **Diocleziano** fu una di queste reazioni, questa volta una reazione, appoggiata dal coreggente, contro la precedente tolleranza da parte di questo imperatore. Ma neppure questa persecuzione fu generale, né ebbe omogenea intensità in tutte le province, talché proprio il coreggente **Galerio,** che aveva disposto la repressione dei cristiani, ritrattò le ordinanze penali con un assai diplomatico editto; e già questo editto diede in pratica ai cristiani piena libertà di culto, tanto che Costantino andò più oltre soltanto per aver accettato da ultimo il battesimo; ma già con l'editto di Galerio i cristiani ebbero facoltà e diritto di pregare il loro dio per l'impero e l'imperatore.

[p.156]

Con questo alternarsi di durezza e di tolleranza è connesso il fatto che le vittime delle repressioni anticristiane furono numericamente di gran lunga inferiori a quanto riferito dagli scrittori ecclesiastici. I coevi autori cristiani furono anch'essi così acritici e così creduloni (e in ultima analisi così faziosi), che sarebbe antistorico rinfacciargli — ad ogni cosa non vera — una falsificazione voluta e consapevole.

È sicuro che molti cristiani furono giustiziati, e molti — secondo i brutali costumi dell'epoca — anche martoriati; tuttavia il numero delle vittime, nonché la terribilità dei tormenti, non s'avvicina neanche lontanamente a tutto quanto la Chiesa cristiana — mille anni dopo — cominciò ad intraprendere nei confronti di eterodossi e dissidenti. Tra le motivazioni contrarie alla verità dei presunti orrori delle persecuzioni, vorrei menzionarne soltanto una; si raccontò infatti di innumerevoli miracoli che avrebbero fatto ricrescere gli arti troncati dei martiri; noi siamo propensi a ritenere più verosimile che tali arti non fossero troncati per davvero. Perché in epoche belliche (e anche nel nostro tempo, assai più critico in tutto), ci tocca sperimentare come ogni parte politica esageri oltre misura le atrocità del nemico.

L'anticristiano **Gibbon** si prese cura di calcolare in maniera approssimativa il numero dei martiri cristiani di tutte le persecuzioni, pervenendo ad una cifra inaspettatamente esigua; considerata l'incertezza di simili dati, è meglio non dar retta nemmeno alle sue cifre; dopo Gibbon, tuttavia, la convinzione che il numero dei martiri accreditato dalla Chiesa sia francamente eccessivo, assurdamente alto, non è più tanto incrollabile.

È inoltre significativo del modo di procedere dell'antica storiografia cristiana che persino il numero delle persecuzioni — sulle quali, a partire dal quinto secolo, si fecero resoconti quasi canonici — fosse un'invenzione, o, se così si preferisce, una montatura artefatta. Sicché non fu in base ai fatti, quanto piuttosto per un topico paragone retorico con le dieci bibliche piaghe d'Egitto e coi dieci corni del profeta Daniele, che si arrotondò a dieci il numero delle persecuzioni.

Di frequente, imperatori e governatori procedettero contro i cristiani più con disprezzo che con severità; vi furono molte condanne al carcere o all'esilio, ma anche queste condanne furono poi spesso depennate in virtù di amnistie generali; in certe occasioni, si tollerò la solenne sepoltura di vittime cristiane; **Traiano** protesse i cristiani mediante un tipo di processo legale, in forza del quale fu vietato ogni procedimento "inquisitorio". Presso i Romani, questo processo contro persone di diversa fede fu molto umano, ove lo si paragoni coi processi cristiani contro eretici e streghe. Un'istanza informativa di **Plinio il Giovane**, governatore della Bitinia, sta a dimostrare che in quel tempo non v'erano ancora leggi severe contro i cristiani, e che Plinio intendeva procedere con molta oculatezza.

[p.157]

Data la durezza dei costumi, questa sconcertante indulgenza delle autorità appare tanto più sorprendente in quanto gli imperatori allora — in tempi di furori popolari — dovevano fare i conti con la pubblica opinione (Adriano, Antonino Pio); il popolo approfittava non solo delle calamità, quali peste e carestie, ma anche delle grandi festività, per reclamare a gran voce il sangue di cristiani quali capri espiatori. La mite risolutezza degli imperatori ci appare tanto più stupefacente in quanto le più insensate accuse contro i cristiani non provennero solo dalla plebe, ma divenne per giunta vieppiù frequente e usuale che una setta cristiana accusasse un'altra setta di perversi delitti: promiscuità nei piaceri sessuali e uccisione di bambini, a scopo di superstiziosi culti sanguinari (utilizzati oggigiorno in Russia contro gli ebrei), ebbero un ruolo di primo piano in quelle reciproche sobillazioni.

Giudici superficiali avrebbero potuto credere facilmente che, da tali vicendevoli accuse, la verità sarebbe infine venuta fuori ; occorre riconoscere che raramente essi commisero questo errore. Senonché gli scrittori ecclesiastici partirono dal presupposto che negli imperatori e governatori politeistici ci fosse l'odio, quello che animava essi stessi contro altre sette della loro propria fede; e quindi raccontarono altrettanto sconsideratamente sia di perversità addebitate agli eretici sia di orrori persecutorii mai verificatisi.

Razionalità nella storia — In questa sommaria retrospettiva sulle battaglie religiose in età romana, qualche lettore potrebbe essersi ricordato delle due asserzioni con cui una storiografia cristianeggiante della civiltà, e, per converso, una storiografia anticristiana, amano compendiare questi eventi: cioè che l'antico politeismo aveva ceduto il passo ad una generale mancanza di fede, e pertanto s'era ormai preparato uno spazio vuoto per l'accoglimento del monoteismo giudaico-cristiano; e che noi, oggi, viviamo nuovamente in un epoca simile, per cui il Cristianesimo dovrà far posto ad una nuova religione.

Io ritengo di essere abbastanza libero da pregiudizi da poter dichiarare false, o quantomeno sospette, entrambe le posizioni; tutt'e due tradiscono la tendenza a spregiare il dubbio in una vecchia fede come un'attività spirituale meramente distruttiva, per sostituirvi l'esigenza d'un nuova costruzione. Entrambi gli atteggiamenti immettono nello sviluppo della storia un ragione, un'intenzionalità razionale, una filosofia della storia, e quindi alla fin fine il volere d'un saggio Dio, una provvidenza che, per l'appunto, è stata sempre negata dal libero pensiero antico e, oggi, da quello contemporaneo.

[p.158]

Quanto all'ateismo greco e romano, esso non poté essere certamente una mera negazione di dogmi, dato che nell'antichità non vi fu traccia di dottrine ecclesiali; esso fu soltanto il rovescio della medaglia, ossia il negativo effetto secondario del pensiero scientifico lentamente consolidatosi. E certo, per quanto acritiche, per quanto puerilmente ingenue potessero essere allora le scienze della natura e dello spirito, a confronto con quelle contemporanee, tuttavia esse sarebbero bastate — nei secoli intorno all'inizio della nostra cronologia — per superare le religioni popolari, le inveterate leggende e le fantasticherie con cui s'era cercato, prima d'ogni sapere scientifico, di spiegare origine e assetto del mondo. Uno spazio vuoto, che occorresse riempire, non vi fu per niente. A partire dai naturalisti filosofi del VI secolo in Grecia e arrivando fino ai nostri giorni, con incessante avvicendarsi si sono affacciate sempre nuove ipotesi, intese non tanto a comprendere l'origine del mondo, quanto piuttosto a fondare le istituzioni morali del mondo; e, come suole accadere, le parole dell'ultima ipotesi si trasmisero in retaggio all'ipotesi successiva.

Anche l'opinione largamente diffusa nelle classi colte, sul finire dell'antichità, che i molti dèi della religione popolare fossero da rimpiazzare con l'idea d'una sola divinità, ebbene, anch'essa fu una frase ricevuta in retaggio, che venne sentita a lungo andare come espressione d'una idea innata. Nondimeno, perfino sulla realtà di questa idea (oggi noi diciamo: dell'esistenza di Dio) fu possibile disputare liberamente, senza odio e senza troppo zelo.

L'agnosticismo — questa concezione ultima, così faticosamente conquistata, del nostro illuminismo — era diventato pei Romani un convincimento maturato invero senza dover lottare, essendo per loro cosa evidente ed ovvia, dacché la loro eclettica formazione aveva piluccato dalle più diverse scuole filosofiche. La filosofia insegnata dai cristiani padri della Chiesa dei primi secoli, si ricollegò all'ipotesi dell'unica divinità, distinguendosi in prima battuta dall'ipotesi degli Stoici soltanto per il fatto che questo "Divino" prese il suo

nome dall'eroe sofferente, ricevette poi un altro nome, finendo per uscire così daccapo dal terreno del pensiero filosofico.

E dunque, non rientrò nella razionalità della storia il fatto che questa ipotesi cristiana dovesse necessariamente diventare la nuova religione mondiale. La civiltà romana avrebbe potuto seguitare a svilupparsi linearmente anche dopo che il politeismo venne soppiantato da quel po' di filosofia e di morale che, dai Greci, era passato ai Romani. Soltanto un caso fortuito della storia del mondo fece crollare l'Impero romano, facendo dei barbari i padroni degli antichi paesi civilizzati; e solo i barbari furono capaci di abbracciare fanaticamente l'ipotesi cristiana come una spiegazione del mondo, oltreché dell'altro mondo, ampliandola poi fino a farne il sistema d'una nuova religione mondiale. La cultura avanzata dell'età imperiale romana aveva saputo cavarsela assai bene senza religione, o quasi.

[p.159]

Con ciò ho già anticipato per quale ragione trae in inganno anche il secondo asserto, che afferma la somiglianza tra l'irreligiosità antica e quella odierna. Oggigiorno, viviamo immersi in un'ipocrisia di cui l'umanità non ha mai conosciuto l'uguale. Da un lato, sta una potenza innominata — la Chiesa —, protetta da un immenso esercito di adepti assoldati direttamente o indirettamente; non ipocriti sono soltanto i fedeli; i politici di chiesa — tra i quali anche la maggioranza degli statisti laici — parlano sempre della Chiesa ultraterrena, allo scopo di tenere in piedi la Chiesa terrena. Dall'altro lato, si trovano fin troppi spiriti liberi, i quali si atteggiano da anticristi, avendo però fatto propria l'eredità di tutti i concetti morali cristiani, talché guadagnano una vasta clientela grazie alle loro verbose promesse di creare un surrogato di religione, di elaborare dal profondo dell'animo una religione tutta nuova. Si passa per un poco di buono se non si promette — come minimo — di trarre in salvo il Buon Dio dalla vecchia fede per metterlo al sicuro in quella nuova.

I fondatori di religione si son fatti numerosi, nei circoli distrettuali come nelle università; essi rifiutano, con maggior o minor coraggio, la parola Dio, ma si reggono pur sempre, con maggiore o minor chiarezza, sulla parola Dio, per l'appunto. Oggi, il fatto di professarsi senzadio è rischioso soltanto per chi vuol essere al servizio dello Stato; ma l'ipocrisia è ancora pari a quella del Settecento, quando la dichiarazione di ateismo non ebbe ormai più per conseguenza, è vero, la morte sul rogo, ma la prigione certamente sì.

Questo tipo di ipocrisia — vale a dire l'accettazione insincera dei dogmi ecclesiali — fu ignota all'intera antichità; se in essa pure si poté parlare di simulazione all'interno d'una determinata setta filosofica (come accadde spesso riguardo agli Stoici), allora si trattò di cosa assai diversa: cioè della proclamazione d'un ideale di virtù il cui raggiungimento travalica le forze umane. I celebri Stoici romani (e gran parte delle personalità politiche di Roma furono stoiche) possono fors'anche aver esasperato la loro eloquenza nell'annuncio dei loro princìpi etici, scadendo magari nel plateale e nell'affettazione, qualora il destino

esigesse da loro la realizzazione di quei princìpi; ma essi seppero nondimeno morire con una certa dignità per il loro convincimento.

[p.160]

Cicerone — Per lo stato della cultura media all'epoca della fioritura greca ho scelto prima come esempio il drammaturgo Euripide perché in lui, meglio che nei filosofi didascalici, si poteva osservare più da vicino la pubblica opinione; a maggior ragione, adesso, c'è da scegliere come esponente della cultura generale dei Romani — che mai hanno prodotto un loro filosofo autonomo — lo scrittore popolare più abile e versatile nell'uso della lingua e, grazie al linguaggio, più vitale ed efficace per la posterità: il celeberrimo maestro di eloquenza **Marco Tullio Cicerone**. Morì, anche lui assassinato, solo un anno dopo l'uccisione di Cesare; tuttavia, durante i secoli successivi dell'età imperiale — e appunto perché a Roma non fiorì mai uno spirito filosofico — non vi furono grandi cambiamenti nel rapporto delle persone colte di fronte ai massimi problemi; e nemmeno, per dire la verità, allorquando i primi padri della Chiesa fecero già parlare di sé usando frasi e luoghi comuni delle vecchie scuole filosofiche.

Dalla ricezione della filosofia greca in Roma, fino al primo apparire d'una teologia dogmatica cristiana — ossia per oltre cinquecento anni — fece parte delle buone maniere, a Roma, lasciarsi educare nella filosofia greca da maestri greci, ma di non giurare peraltro sulle parole di nessun maestro, bensì di vagliare ogni cosa con apparente superiorità, appropriandosi del meglio. E qui non si dovrebbe parlare d'una cucina abborracciata, visto che i raffinati Romani guardarono bene alla qualità degli ingredienti; in fin dei conti, l'eclettismo andava a sfociare in una tale ricetta di cucina. E poiché occuparsi di filosofia era più una moda che un intimo desiderio, gli scrittori romani preferirono attenersi più ai successori degli eccellenti filosofi greci che a questi medesimi.

Così fu dopo la conquista della Grecia, così fu sotto gli Antonini, e così anche verso la metà di quel periodo, allorché Cicerone concepì l'ardito progetto di tradurre in latino tutta quanta la filosofia greca. Le cosiddette Scuole — dalle quali i Romani attinsero la loro sapienza — presero nome da epigoni: i tardoepicurei, i tardo-stoici e i tardo-scettici; gli Epicurei con la loro esaltazione d'un ragionevole godimento della vita, e gli Stoici con la loro celebrazione d'un esasperato concetto di virtù, furono nemici giurati tra di loro, sebbene entrambe le tendenze — rinunciando ad una più profonda critica della conoscenza — prendessero come punto di partenza il comune buon senso; solo gli Scettici avevano conservato per sé qualcosa dell'antico metodo filosofico, benché i loro problemi fossero assai lontani dalla recondita profondità della scepsi moderna, quella di Hume. Però soltanto i maestri, quelli che della filosofia facevano una professione, si denominarono decisamente da una di codeste scuole; mentre i più celebrati poeti e scrittori — come Orazio e Cicerone — si chiamarono eclettici, malgrado ogni predilezione per lo scetticismo.

[p.161]

A noi preme rilevare soltanto l'atteggiamento che queste scuole ebbero verso la religione; e qui, pur tra scuole così dissimili — sempreché non si voglia lasciarsi fuorviare dalle false traduzioni d'una storia cristianeggiante della filosofia —, predominò una singolare identità di vedute. Vorrei evidenziare questa concordanza mediante la triplice trasformazione d'una concreta immagine. Orbene, tutt'e tre le Scuole tendevano ad orientarsi nel mondo come in un immenso edificio. Gli **Epicurei** non negavano direttamente gli dèi, epperò ridevano dell'idea che gli dèi fossero i padroni dello sterminato palazzo; ammesso che gli dèi esistessero, se ne stavano oziosi da qualche parte, in un inaccessibile salone o in una soffitta nascosta, a godersi il loro vitalizio. Gli **Stoici** parlavano spesso e volentieri degli dèi, oppure anche (in maniera già deistica, per non dire senz'altro panteistica) di un Dio; ma questo dio faceva la sua vita, non si sa in quale ala del palazzo, invisibile comunque anche in pieno giorno, simile ad uno spirito o ad un fantasma, spaventando i malvagi e facendo balenare segreti tesori agli individui campioni di virtù; esso non aveva però alcuna somiglianza con un qualsiasi dio della religione popolare. Gli **Scettici,** infine, abbatterono dalle fondamenta l'intero edificio del mondo e della sua conoscenza, non curandosi più di tanto se, in quest'opera di demolizione, accanto alle fastose sale della scienza e della morale, fosse crollata anche la poco appariscente cappella degli dèi. Ebbene, in quell'edificio, nessuna di queste Scuole riuscì ad intravedere una Chiesa, una casa di dio, che esigesse devota sottomissione o rabbioso livore. E io non credo di spingermi troppo oltre ravvisando una consimile posizione di fronte alla religione nel libro che Cicerone scrisse "sulla natura degli dèi", ovvero sull'essenza della divinità, negli anni intorno all'uccisione di Cesare.

De natura deorum — In una storia della filosofia, Cicerone non meriterebbe un suo spazio; gli spetterebbe tutt'al più in una storia delle storie della filosofia, nonché in una storia della terminologia filosofica; del resto lui stesso, nel quale la vanità fu quasi maggiore della sua gloria postuma, aveva confessato di essere dipendente dai Greci, povero di pensieri suoi personali, ricco soltanto di parole inedite o mai esistite. Quale illuminista, poi, Cicerone non avrebbe potuto a maggior ragione esser menzionato, se solo fosse vissuto dopo la vittoria del cristianesimo; perché non fu carattere tale da professare una verità che comportasse dei rischi; con questo, tuttavia, non intendo discutere il problema se Cicerone — dal Rinascimento in poi lo scrittore romano forse più celebrato in assoluto, e segnatamente in Germania ammirato come profondo pensatore — sia stato per contro screditato più del dovuto dagli storici **Drumann** e **Mommsen**. Cicerone fu un oratore adulatore straordinariamente colto, per me anche erudito, che ebbe la sfortuna di voler interpretare un ruolo politico, tenendo discorsi sulla situazione politica, mentre Giulio Cesare conduceva una politica senza precedenti. Per questa sua debolezza Cicerone andò in rovina, come toccò — sedici secoli dopo — al suo estimatore Erasmo da Rotterdam.

[p.162]

Senonché è proprio la debolezza di Cicerone, oppure la sua codardia, che noi dobbiamo tener ben presente, se vogliamo giudicare correttamente la sua posizione sul problema dell'ateismo. Che un'anima così pavida potesse discorrere così liberamente sull'esistenza

degli dèi, è per me un'ulteriore riprova del fatto che nell'antichità — perfino in tempi in cui la libertà politica di Roma fu oppressa — predominò tuttavia la libertà di opinione in materia religiosa. Ci si immagini la situazione reale, raffrontandola con le possibilità esistenti in uno Stato cristiano: il padrone del mondo è stato assassinato, ed è ancora incerto se il governo toccherà ai rivoltosi oppure agli eredi di Cesare; il grande adulatore Cicerone si affanna, in preda al panico, per non compromettersi, cercando di non farsi vedere per un po' sulla scena politica; come già in precedenza, in un momento critico, il dilettante della politica si rifugia presso l'altro suo grande amore, ossia l'amato lavoro di saggista filosofico; e, in questa situazione gravida di pericoli, egli non pubblica un qualsiasi libro sull'arte oratoria, o sul sommo bene, o sullo stile epistolare, bensì — giust'appunto! — un'indagine sul problema se Dio esista o no. Doveva essere ben sicuro, poteva esser del tutto certo che né il partito di Cesare né quello di Bruto l'avrebbero presa a male, addebitandogli a colpa una sua professione di ateismo.

Il fatto che Cicerone, nella sua opera "Sulla natura degli Dèi", faccia aperta professione di ateismo, vorrei evidenziarlo ancora, sottolineando che questo ateismo, nell'antichità, non fu ovviamente un ateismo dogmatico – o magari antidogmatico —, ma fu invece la completa, antica indifferenza rispetto al problema della realtà dei cosiddetti dèi. Secondo la popolare usanza degli antichi, il libro di Cicerone è concepito come una relazione su un dialogo, su una sorta di disputa tra un epicureo, uno stoico e uno scettico; ed io, rinunciando all'esiguo movimento drammatico e alle allusioni mitologiche (per noi totalmente insopportabili), vorrei qui illustrare nell'ordine le opinioni dei tre personaggi; posso assicurare che il lettore così non si perderà nulla, tranne forse il diletto dei leggiadri e sonanti periodi latini. Del resto, Cicerone ritiene di dover introdurre, con ineffabile compiacimento, i suoi tre filosofi della religione in qualità di capifila delle rispettive Scuole.

L'epicureo tratta, a cuor leggero, tutt'intera la religione popolare come una superstizione. Ignora qualsiasi creazione, non sa nulla di qualsivoglia provvidenza. Riconosce gli dèi solo perché esiste oramai la parola, sicché il linguaggio corrente ha generato in noi il preconcetto della fede nel divino. Ma se gli dèi ci sono, allora essi debbono avere anche essenza corporea, perché un qualcosa d'immateriale non può avere né sensi né sensazioni, e quindi nemmeno ragione; non possiamo immaginarci gli dèi diversamente dalle sembianze umane. Sennonché, se vogliamo venerare questi dèi, allora costoro debbono essere diversi dagli uomini che — dipendenti dai loro corpi — trascorrono la vita con tanta inquieta alacrità. Ebbene, l'assoluta eccezionalità degli dèi consiste appunto in ciò, che non possiedono un corpo reale, né vero sangue, che sono solo corpi fittizi, nient'altro che ombre; e consiste nel fatto che essi — in antitesi all'operare dell'uomo e alle favole dei poeti — godono la loro inutile esistenza in una quiete beata, incuranti del corso del mondo, inoperosi, nell'ozio più assoluto.

[p.163]

Anche lo stoico, che peraltro parla col pathos e lo slancio della massima convinzione, non intende rinunciare all'espressione "dio", a costo di dover divinizzare il mondo; che si sia

elevato al rango di dèi una schiera infinita di idee e pensieri — come Concordia e Victoria —, non lo disturba minimamente, giacché tutte queste allegorie richiamano la sua attenzione sul divino che, in quanto anima del mondo, è latente nell'universo. Fin qui, la dottrina stoica suona in tonalità panteistica. Ma l'immanente Dio del mondo non si compiace di questo ruolo impersonale; esso vuole appalesarsi, davvero come uno spettro tra vetusti ruderi, assumendo una personalità, una spettrale personalità che recita la provvidenza, spaventando i malvagi e rallegrando i buoni con doni d'ogni sorta; eppure esso afferma solennemente, nonostante tutto, l'assoluta necessità degli accadimenti naturali. Si può credere, spesse volte, di sentir ciarlare un illuminista del Settecento (pensiamo magari all'ufficiale **Reimarus**, conosciuto solo ai suoi contemporanei) sulla teleologia e sull'esistenza d'un Dio filantropico. E, in questa occasione, Cicerone si affanna a dimostrare, con una certa libertà sulle orme di Epicuro e Lucrezio, che il mondo non può essere nato dalla cecità del caso; ma sì, non più di come un grande poema possa nascere dalla casuale combinazione delle lettere dell'alfabeto. In un'altra opera (*Wörterbuch der Philosophie,* II, S.577) ho cercato di mettere in evidenza la stoltezza di codesta veneranda dimostrazione.

L'esponente dello scetticismo, nella cui abitazione si svolge il dialogo, si trova in una peculiare situazione, essendo egli stesso un religioso, un pontefice. Si guarderebbe bene dal discutere in pubblico il problema se esista o meno un Dio; in una ristretta cerchia, però, ammette i suoi dubbi e la sua convinzione che, per il popolo, la religione debba essere conservata. Viene pure citato (più d'una volta in Cicerone) il detto di **Catone,** che un prete non potrebbe guardare un suo collega senza scoppiare a ridere, e qui, per esser sinceri, esso viene applicato anche ai filosofi. Lo stesso Epicuro, dicono, sarebbe stato troppo codardo per negare semplicemente l'esistenza di Dio. Contrariamente agli epicurei, lo scettico pensa che la presenza della parola "dio" nel linguaggio umano non dimostri affatto l'esistenza della cosa, e che l'ipotesi — avanzata da Epicurei e Stoici — secondo cui tutti gli uomini sarebbero unanimi nella fede in Dio, per farne un piedistallo della religione, equivarrebbe a dirimere un importante quesito assecondando il giudizio della maggioranza.

[p.164] Il problema, in effetti, riguarda l'esistenza degli dèi, non già l'esistenza di persone che credono negli dèi. D'altro canto, come controistanza, vengono enumerati i più noti ateisti dell'antichità. In conclusione, egli non saprebbe che farsene d'un dio che non si desse pensiero del mondo e degli uomini; di un Dio così, lui si fa un bel baffo *(valeat)*. Contro il fantasma panteistico dello stoico, il sacerdote scettico rivolge un'ironia più sottile. Per lui, la superstizione della religione popolare non è così inconcepibile come la contraddizione nelle teorie della Stoa. Infatti, chi venera con allegorici artifizi il cielo e gli astri quali esseri divini, non può non deificare anche l'arcobaleno e le nubi. Le dee Concordia, Victoria, e tante altre, non sono altro che idee, prodotti del pensiero, evidentemente. Oltretutto, l'esperienza gli ha mostrato come il corso del mondo non testimonia certo della bontà d'un creatore, e nemmeno d'una provvidenza divina; anzi, proprio dall'osservazione di quanto dura sia la vita per le persone più nobili, si viene portati a non credere.

Ora, a me sembra oziosa la dottissima disputa se Cicerone si schierasse nel suo libro incondizionatamente dalla parte dello scettico; in molti dei suoi scritti — e in particolar modo in questo suo "Sulla natura degli dèi" (I, 5) — Cicerone si professa seguace della scuola dei nuovi Scettici; nelle battute conclusive del dialogo, mi pare che voglia dire allo stoico una diplomatica gentilezza dichiarando vera l'opinione dello scettico. Più importante ancora dell'intero dibattito fra i tre filosofi, mi sembra che sia lo stato d'animo con cui un pusillanime come Cicerone racconta la conversazione; abbiamo visto che il dio degli Epicurei è solo un dio fittizio, l'ultima ruota del carro del mondo, e che il dio degli Stoici (se non si accontenta di essere tutt'uno con la natura) finisce per diventare un'apparizione fantasmica, che non si concilia molto bene con le restanti teorie stoiche.

Neppure Cicerone — discepolo dello scetticismo (della cosiddetta nuova Accademia) — è d'altronde un autentico ateista teorico; nondimeno, ciò che egli espone è più libero e spregiudicato, certo superiore a quanto da allora — in una lotta quasi bimillenaria contro il dogma dell'esistenza di dio — sia mai stato esposto: cioè che ogni persona educata dovrebbe pensare in proposito come più le aggrada, e che l'intera problematica è troppo irrilevante perché la filosofia se ne debba occupare. Sul fatto, poi, che la religione del popolo sia una grossolana superstizione, sono d'accordo tutte le parti in causa. Riflessioni di tal fatta Cicerone, scrittore tutt'altro che eroico, potè pubblicarle in un libro scritto in bello stile — pochi decenni prima della nascita di Cristo — senza dover temere persecuzioni di sorta.

[p.165]

La panoramica sul razionalismo romano sarebbe però troppo incompleta se non menzionassi nemmeno il più citato e più malfamato beffeggiatore della religione di età imperiale, ossia Luciano, scrittore in apparenza già assai moderno, paragonato spesso a Voltaire. I cristiani devoti — dopo che gli dèi pagani ebbero finito di giocare il loro ruolo, travestiti ormai da diavoli o demoni — trassero grande diletto dalle sue monellerie; ma anche gli umanisti l'ammirarono grandemente vedendo ivi raffigurate, mentre ridevano con lui dei poveri dèi dell'Olimpo (ma in segreto, si capisce), anche le nuove divinità.

Luciano — Nessun altro derisore della religione del tempo ci appare così moderno come questo famigerato Luciano; fu un beniamino degli umanisti, non solo dell'anticristiano **Erasmo,** ma pure dell'ancora devoto Tommaso Moro; nel Settecento, **Wieland** usò ancora le sue annotazioni alla traduzione da Luciano per far passare, sotto la maschera d'un filologo, ogni specie di facezie anticattoliche o addirittura anticristiane. Ma l'ateismo di Luciano è, a sua volta, diversissimo da quello dell'èra cristiana; l'antico poeta satirico va paragonato piuttosto con un illuminista o un critico che, nel Settecento, avrebbe deriso la fede popolare negli spiriti e nelle leggende, tra gli applausi delle persone istruite.

Ecco dunque un'altra differenza tra la religione pagana e quella cristiana, cioè che oggi gran parte dei dogmi sono fissati esattamente dalle autorità ecclesiastiche cattoliche o protestanti (tanto più esattamente i reciproci rapporti delle tre persone divine), mentre

invece allora vi furono contrasti non solo sui semidei, ma altresì sulla genealogia delle divinità principali; il che fu senz'altro lecito, come tra noi, ad esempio, discutere sulle interpretazioni della seconda parte del Faust di Goethe. Luciano non fu ancora un negatore di dio — secondo l'antico modo di vedere —, quando nei dialoghi degli dèi schernì le interminabili metamorfosi; e lo fu in parte, quando mise in ridicolo la scostumatezza degli dèi. I poemi del vecchio Omero ebbero valore, appunto, solo per l'opera d'un poeta entusiasta, non in quanto ispirati da spirito divino. Fintanto che non si turbassero le consuetudini di culto della propria città, si poteva esercitare a piacere, e impunemente, la critica sulle saghe rimaneggiate incessantemente dai poeti. Poeti furono, infatti, i genuini fondatori di religioni.

Non è senza significato che Luciano operasse (all'incirca dal 120 al 190) durante il periodo più felice dello Stato romano, sotto gli imperatori Antonini, e che vivesse indisturbato malgrado tutte le blasfemie, fino a ricoprire probabilmente — verso la fine della sua vita — un'alta e prestigiosa carica statale. E poiché s'era preso gioco, con uguale libertà, delle diverse scuole filosofiche non meno che delle storie e delle leggende della religione popolare, nei suoi riguardi non si può parlare neppure d'una critica filosofica alla religione; Luciano fu, semplicemente, la voce del comune buon senso, senza mai pretendere invero dai suoi lettori quello sforzo intellettuale, senza il quale non è concepibile una critica della teologia cristiana.

[p.166]

Come saggio della qualità artistica di Luciano, scelgo un brano che magari non è più profondo e spassoso di molti altri, ma che peraltro mi sembra rendere con speciale evidenza il divario tra il libero pensiero antico e quello moderno. Vorrei sottotitolare questo pezzo (*Zeus Tragodos*/ ***car.greco***) — affinché non vada perduto il senso parodistico del titolo — con un "Zeus scuotitore di quinte" o, più semplicemente, con uno "Zeus macchinista teatrale"; ma, per il resto, cito dalla traduzione di Wieland. Orbene, il padre degli dèi è in preda alla disperazione perché due filosofi stanno disputando sull'esistenza, o meglio, per esser precisi, solo sul governo del mondo da parte degli dèi; lo stoico, asserendo qualcosa che somiglia alla provvidenza, strilla e suda a non finire, ma sembra esser sopraffatto dall'epicureo; nel qual caso, sarebbe finita per sempre, ahimé, con la dignità, con l'onore, in special modo con i proventi degli dèi. Nell'ampio preludio al dialogo (che si lascerebbe tra l'altro adattare a puntino per una rappresentazione nei cosiddetti teatri da camera), Zeus si dibatte in una collera anche maggiore per il comportamento dei suoi divini colleghi. Nomos, figlio della notte come Mefistofele, uno degli dèi più antichi, giudica più che comprensibile l'atea empietà degli umani, giacché Zeus non ha mai provveduto a ricompensare i buoni e a punire i malvagi; per conto suo, Zeus non avrebbe motivo di prendersela coi negatori della divinità, anzi, dovrebbe dirsi fortunato che i dissennati uomini continuino a recargli sacrifici. Apollo, che dovrebbe quale divinatore saper prevedere l'esito della disputa, qui si copre di ridicolo. Intanto, Eracle viene a sapere che la volontà di tutti gli dèi (quindi anche la sua) è subordinata al destino, oppure alla necessità della natura, per cui, preso atto della situazione, dichiara di infischiarsene

degli onori divini e della puzza d'arrosto delle vittime sacrificali. La consultazione fra gli dèi su come poter influenzare la disputa dei filosofi, si chiude con un abissale facezia, dato che Zeus, non sapendo come spalleggiare in altra maniera lo stoico amico degli dèi, sbotta a dire: "Visto che non possiamo fare nient'altro per aiutarlo, vogliamo pregare per lui con tutte le nostre forze!". Ecco, fra i suoi scritti Luciano ha offerto molto di vacuo e superficiale; ma questa intuizione sarebbe bastata, da sola, a giustificare la sua gloria!

Ora, mentre gli dèi stanno a guardare e ad ascoltare, ha inizio la troppo breve disputa, che viene condotta dall'epicureo con tranquilla pacatezza, dallo stoico invece con urla e contumelie. Zeus elogia questa tattica del suo difensore: "Bravo! Avanti con le villanie, lì sta la tua forza! Se ti fai invischiare dalle ragioni, quello ti zittisce come un pesce." Ben presto, il devoto stoico accampa l'argomento, ancor più persuasivo, di sobillare il [p.167] popolo alla lapidazione dei cittadini senzadio. Intanto, in riguardo al tema, lo stoico adduce che l'ordine nella natura mostrerebbe l'esistenza di dèi dominanti; ma l'epicureo non ammette la conclusione, obbiettando che, ciò che vien chiamato ordine, forse è unicamente la necessità della natura. E si richiama ad enunciati naturalistici o ateistici di Euripide. Lo stoico, a testimonianza dell'esistenza nonché della pre-scienza degli dèi, chiama in causa gli oracoli; l'epicureo mette in ridicolo gli oracoli, la qual cosa a Luciano riesce a meraviglia.

A questo punto, l'epicureo passa all'offensiva; il suo più valido argomento contro la fede negli dèi è l'ingiustizia delle cose del mondo dove indubbiamente (per dirla nella nostra lingua) i migliori devono viaggiare nell'interponte, mentre i farabutti tengono occupata la prima classe, se non il ponte di comando; il suo argomento più spavaldo (e Zeus qui digrigna i denti per la paura) è che a Creta si mostra a tutti i viaggiatori la tomba di Zeus; ebbene, una saga sacerdotale ha lo stesso quoziente di verità che hanno tutte le altre. In ultima analisi, il devoto stoico scodella una deduzione, quella che racchiude il barlume di eternità di tutte le religioni, per quanto scipita ci possa sembrare nella candida versione del filosofo stoico. Eccola: "Se ci sono altari, ci devono essere anche dèi; orbene, esistono gli altari, quindi esistono anche gli dèi". (Lo stesso identico, miserando corollario Cicerone, in *Nat. Deorum, II, 4*, l'ha già fatto dedurre da uno stoico: gli astrologi sono interpreti degli dèi, quindi devono esserci gli dèi.). In precedenza, lo stoico ha creduto di trovare l'empietà dell'epicureo nel fatto che questi non soltanto nega gli dèi, ma addirittura getta nel mucchio i loro troni e i loro altari. Il rozzo, e perciò eterno pensiero di quest'ultimo rifugio dell'amico di Dio, si potrebbe così esprimere: gli dèi ci sono veramente, perché la fede negli dèi è presente nell'anima del popolo!

La conclusione del piccolo dramma rivela il vecchio greco in tutta la sua libertà e audacia. L'epicureo ha negato con noncuranza l'esistenza degli dèi; però, di fronte all'accusa di non riconoscere la deduzione dagli altari agli dèi, esita e non osa dare una risposta vera e propria; gli è consentito attaccare gli dèi, ma non il clero. L'epicuro non fa che ridere, e ride, come se non volesse smettere più. Anzi, promette ridendo di non discutere più — per l'avvenire — su argomenti del genere. E noi, oggi, credo che possiamo udire quell'uomo ridere ancora.

Ma gli dèi, ai quali sta a cuore solo il proprio introito, non sono affatto scontenti dell'esito del dialogo religioso. **Ermete** compendia la morale di tutto quanto nella massima: "Fa' come se non ti sia accaduto niente, così niente ti accade." Non importa se una minoranza non crede più negli dèi ; la grande massa e la feccia della plebe, e tutti i popoli barbarici — insomma, la maggioranza delle persone — rimangono abbarbicati in difesa degli dèi.

E Luciano pubblicò più d'una mezza dozzina di simili canzonature; si tenga presente, al contrario, il timore con cui i deisti inglesi e gli enciclopedisti francesi scansarono ogni critica del concetto di Dio. Essi ebbero, è vero, il coraggio di abbattere gli altari, ma sulle macerie fecero ancora sacrifici al Dio ignoto.

[p.168]

Luciano — fra tutti gli avversari della religione d'ogni tempo invero non il più profondo, ma sicuramente il più ridanciano e impertinente — fu abbastanza inconseguente da lanciare in un'occasione, in una bruttissima uscita contro i "cristiani", l'accusa allora comune di ateismo. Ciò accadde nella monografia (spesse volte, ma non ancora sufficientemente indagata) che descrive la terrificante fine di **Peregrino Proteo**. Questo filosofo salì spontaneamente sul rogo da lui costruito, non si sa se per pazzia religiosa o filosofica; la cronaca di Luciano, che forse fu davvero testimone oculare, è spaventosa, talché il lettore di oggi prova raccapriccio per il tono scanzonato con cui si narra qualcosa di tragico. Ma questo non c'entra. C'entra invece questa domanda: come mai Luciano, che pure conobbe così bene le comunità cristiane della Siria, arrivò a chiamare ateo — con intenzione davvero ingiuriosa — il cristiano Peregrino? Non possiamo levarci dalla testa che, in questo modo, Luciano palesasse la pessima propensione a far carico all'altro — per effetto della sua personale miscredenza — di un'azione delittuosa, continuando però a credere di esser lui, sostanzialmente, nella linea della giustizia.

Certo, intorno al 160, i cristiani potevano e dovevano apparire, al libero pensatore greco, quali negatori della divinità, perché non ossequiavano gl'innumerevoli simulacri divini nei mercati e sulle strade; e fors'anche perché, nell'eroe dei loro stessi misteri, non tutti i sedicenti cristiani vedevano allora un Dio, bensì ancora un liberatore secolare, politico. Ecco perché è probabile che Luciano — pur con una singolare mancanza di logica —, essendo stato in fondo educato nella fede negli antichi dèi, riconoscesse il diritto di strapazzare e bestemmiare gli dèi a se medesimo, ma non alla nuova setta: questa, non facendone parte, nemmeno avrebbe dovuto riderne. Un po' come avviene, oggi, con le liberali associazioni di protestanti che nel loro interno sviluppano sì una critica spietata alla cristologia, ma non permettono volentieri ad un ebreo o ad un musulmano di partecipare a quest'attività scientifica.

Un ateo teorico, nell'accezione cristiana, non fu dunque neppure Luciano. L'ormai declinante paganesimo non fu, sotto questo aspetto, nulla di diverso da quanto era stato — seicento anni prima — la grecità nella sua piena fioritura: non già contro un dogma astratto lottarono i liberi pensatori, ma unicamente contro la religione popolare, dalla

quale essi — secondo il loro libero giudizio, e perlopiù impunemente — trovarono sempre un qualche ingrediente da sistemare fra le superstizioni.

[p.169]

Dione Cassio — Di come venisse concepito, durante l'età imperiale di Roma, il rapporto tra religione e politica — così simile al nostro nella sostanza, assai diverso però nella forma —, basti un esempio tratto dallo storico Dione Cassio, l'insignificante "eccellenza" carico di tutti gli onori, il quale all'inizio del III secolo (morì nel 235) concepì il progetto di scrivere una vasta e dettagliata storia romana per i suoi connazionali greci. Non ebbe talento né senso critico, ma i suoi rapporti confidenziali con alcuni imperatori lo misero nella condizione di conoscere i princìpi basilari del governo, che più tardi egli metterà in bocca ai personaggi di epoche molto più antiche. Così, quando inventa (nel libro 52°) un dialogo tra Ottaviano Augusto, Agrippa e Mecenate, in cui si dibatte lo scolastico quesito se un tiranno dovrebbe restituire il suo potere nelle mani del popolo, e se possa farlo senza rischi. Perché Ottaviano, dopo la sua vittoria su Antonio, pensa seriamente di ritirarsi a vita privata. Agrippa cerca di persuaderlo.

Mecenate — il cui nome è diventato proverbiale perché aveva le braccia sempre aperte per gli artisti, e perché i poeti sono dispensatori di gloria e creatori del linguaggio —, proprio Mecenate fa valere tutte le ragioni che possono indurre Ottaviano all'istituzione d'una monarchia e alla conservazione del suo potere. Dal suo discorso si possono apprendere diverse cose circa la politica imperiale, non tanto per quella di Augusto, ma per quella di Severo. Orbene, Mecenate espone con precisione come bisognerebbe comportarsi affinché permangano le sembianze d'una repubblica e il "cesare" sia nel contempo il capo della monarchia. Quasi tra parentesi, allacciandosi al consiglio di non pretendere per sé onori divini, lo statista conservatore viene a parlare della religione. È convinto che Augusto dovrebbe onorare gli dèi secondo i costumi del paese e non tollerare offese alla divinità. Perché chi disprezza gli dèi regionali non avrà rispetto neanche per le altre istituzioni e potrebbe, formando delle fazioni, rappresentare un pericolo per la monarchia. D'altra parte, e nel medesimo istante, Augusto viene ammonito a guardarsi da divinatori e filosofi. Subito dopo, si passa al diritto-dovere di Augusto a disporre d'un forte esercito. Neanche una parola, invece, su qualsivoglia influsso degli dèi sullo Stato, su un qualche rapporto di Augusto verso la religione; la fede popolare è divenuta un mezzo per governare, come la composizione del Senato, o come la pingue mercede dei soldati. Dione Cassio fu — come tutta l'antichità — assai superstizioso nelle parole, ma assolutamente non religioso.

[p.170]

Allegoria — Anziché ripetere ancora una volta, a mo' di compendio, quanto sarebbe da ribadire sull'abisso tra la concezione del mondo antica e quella giudaico-cristiana, quindi anche sull'inconciliabilità dell'ateismo antico e giudaicocristiano, mi limiterò a fare — al termine di questa introduzione — la seguente riflessione. Eccola. L'interpretazione antica

del mondo si collocò — in modo presago oppure consapevole, sia nella religione che nella poesia o nella filosofia — nella prospettiva che la parola dovesse esser concepita diversamente che alla lettera, cioè nella visuale dell'allegoria, come s'usava dire; al contrario, l'interpretazione giudaico-cristiana del mondo si sottomise alle parole ricevute dalla tradizione, credendo di doverle intendere sempre letteralmente.

I quasi sacri libri di **Omero** stettero all'inizio dell'epoca storica che noi pensiamo in sintesi come "mondo antico"; e per questo Omero i suoi dèi costituirono delle allegorie (malgrado la loro vivida bellezza) al punto tale che Wilamowitz-Möllendorff poté affermare essere di Omero, appunto, la colpa per cui il razionalismo concepì gli dèi quali fantasmi dei poeti. E alla fine di quello stesso periodo — ben oltre mille anni dopo Omero — ci tocca assistere a questo fatto, che gli esponenti della cultura antica non vogliono ammettere, semplicemente, che il loro dèi siano più che allegorie, ma siano sul serio dèi, in modo pedante e testuale.

E qui il mio pensiero va alla controversia meschina — ma assai rilevante ai fini del nostro assunto — sorta nell'anno 382, in una Roma ormai cristianizzata, intorno alla statua della Vittoria che, dai tempi di Catone, si ergeva nell'aula consiliare del Senato. **Victoria,** così era chiamata la dea della vittoria, aveva naturalmente, tra il popolo, le sue leggende genealogiche e le sue tradizioni relative al calendario, le sue cappelle e i suoi sacerdoti, nonché il suo campo d'influenza, al pari delle altre divinità. Ma allorché il vescovo Ambrogio (chiamato poi santo) volle far decretare, d'intesa col partito di corte, la rimozione del simulacro, e quando il valoroso **Simmaco** (quasi già da precursore del "rinascimento") difese la nobile Victoria come un emblema della città di Roma, ecco l'aspro conflitto (infatti Simmaco, sconfitto, fu costretto all'esilio) riaccendersi ancora e sempre intorno al quesito: le concezioni religiose si debbono prendere alla lettera o con mente allegorica? Nella dea Vittoria, il cristiano Ambrogio vedeva letteralmente, e stolidamente, in modo antiquato e retrivo, una vera dea, una nemica dell'Unico Dio inteso pure testualmente, pretendendo pertanto il suo letterale annientamento o allontanamento; il pagano Simmaco vedeva nella dea Victoria nient'altro che un'allegoria, un simbolo della trionfante città di Roma. Gettando così un ponte tra la sensibilità antica e quella moderna.

[p.171]

LIBRO PRIMO — PAURA DEL DIAVOLO E RAZIONALISMO NEL MEDIO EVO

1. ERESIA PELAGIANA E MANICHEA

COSTANTINO – PADRI DELLA CHIESA – ERETICI – PELAGIANI – MANI E MANICHEI

La lotta esterna per la liberazione dalla fede in Dio ebbe inizio (né avrebbe mai potuto iniziarsi prima) solo quando questa fede fu fissata in termini duri e precisi, come una legge dell'Impero, nelle forme del cosiddetto dogma. Presso i Greci e i Romani non erano certo mancate le persone fatte segno di persecuzioni per aver turbato la religione del paese o della città con irrisioni o con l'introduzione di nuovi culti; ciò nondimeno, nessuna autorità religiosa o temporale aveva voluto o potuto impedire che ricerca scientifica e filosofia (per dirla più modestamente: un po' di osservazione della natura e molta, molta riflessione) ritenessero gli dèi della religione popolare puerili o immorali.

Per dire il vero, una critica siffatta — già nei primi tempi, con Pitagora, e spesso con violenza — si rivolse esclusivamente contro i poeti, contro Omero ed Esiodo, sommi plasmatori di dèi; ora, solo con l'ascesa del potere ecclesiastico cristiano, la nuova mitologia non si richiamò più alle parole dei poeti, bensì alla parola di Dio; l'interpretazione delle oscure sentenze divine non si rapportò più agli oracoli (nei quali si era sempre riconosciuta molta umanità), ma all'ispirazione dello "spirito santo", che diventò una delle tre persone del nuovo Dio unico.

Costantino — L'imperatore romano Costantino, concedendo alla Chiesa cristiana tale posizione dominante nello Stato, mise in moto una delle maggiori rivoluzioni della storia del mondo, fornendo nel contempo la prova che le rivoluzioni non sempre servono al progresso della civiltà umana. Non è un caso che questo imperatore, che per primo fondò lo Stato su una concessione, e per primo introdusse presso una corte europea anche la soppressione dei consanguinei, si immischiò altresì nella codificazione della nuova confessione; è in questo e per questo, infatti, che la nuova fede chiesastica si differenziò dall'antica fede popolare, nell'obbligare cioè all'osservanza di paragrafi d'un catechismo che poi — al pari di altri paragrafi — dovevano essere formulati in forme linguistiche.

Ma forse è solo un caso della storia mondiale il fatto che quello stesso Costantino — che per ragioni politiche dapprima tollerò, e poi favorì la nuova fede — trasferì la sua residenza, di nuovo per ragioni politiche, nella nuova capitale, procacciando così ai vescovi romani piena libertà di sviluppare il loro potere locale nel potere mondiale del papato. La donazione di Costantino, grazie alla quale i vescovi romani entrarono in possesso d'uno

Stato ecclesiastico, si basò — come è noto — su di un falso; nella realtà, Costantino fece del vescovo di Roma il padrone di Roma col semplice fatto di trasferire la sede del governo sul Bosforo.

[p.174]

Si è soliti dire che Costantino elevò il Cristianesimo a religione di Stato; tanto ammiratori quanto detrattori di questo evento usano la medesima espressione, che però è inesatta ed ingannevole. Perché "il cristianesimo" è un concetto astratto, che come tale non avrebbe fruttato all'imperatore molti reggimenti; la realtà dev'essere stata invece questa, che Costantino ebbe bisogno di molti uomini concreti, di persone in carne ed ossa, e dovette impiegare appunto i seguaci della nuova fede e, di conseguenza, la Chiesa cristiana nel suo farsi e divenire, ovvero la comunità dei cristiani, inserendo dunque nei suoi calcoli politici una realtà tutt'altro che astratta.

In ciò mi sembra enigmatico soltanto (e questo problema, per quanto ne so, fin qui non è mai stato posto, per non dire risolto) come fosse possibile che nelle file dell'esercito romano — già nei primi decenni del IV secolo —, senza obbligo generale di leva militare, vi fossero tanti adepti della nuova fede originariamente pacifista, il cui regno non era "di questo mondo". Molto più comprensibile mi sembra che **Giuliano**, una generazione più tardi, volesse fare della religione di Mitra la religione di Stato; Giuliano ebbe infatti ragioni personali e da statista per detestare la nuova Chiesa cristiana, giacché trovò largamente diffusa, fra i suoi soldati, la religione mitraica.

In ogni modo, i sovrani ebbero l'unica necessità di rafforzarsi per mezzo d'un potere; l'imperatore Costantino strinse una coalizione, non col cristianesimo, bensì con la nuova Chiesa cristiana. E poiché questa non fu una religione, ma fu subito una potenza, allora l'imperatore non poté assegnarle il ruolo d'una religione di Stato, ma esclusivamente quello assai diverso d'una Chiesa di Stato. Con questa distinzione, non si tratta, per me, d'un giuoco di parole. La funesta fatalità dell'evento consistette appunto nel fatto che qualcosa d'inaudito — vale a dire una Chiesa organizzata, uno Stato nello Stato — venne dotata di diritti. Se l'imperatore derivava le sue prerogative egemoniche solo indirettamente da Dio, ma il capo della Chiesa le sue proprie immediatamente da Dio, allora tutte le terribili lotte dell'avvenire si potevano prevedere già dal riconoscimento della Chiesa cristiana. Se la Bibbia era davvero la parola di Dio, se i concilii interpretavano veramente la Bibbia sotto l'assistenza dello Spirito santo, se il vescovo di Roma era davvero infallibile, allora non era possibile alcun dubbio: all'imperatore non restava che ubbidire al papa.

[p.175]

Per comprendere la novità della situazione, bisogna farsi una ragione del fatto che nell'antichità non era mai esistita una Chiesa in questo senso. Nel senso, cioè, che noi col concetto di antichità — com'è tradizione — pensiamo subito alla vita religiosa dei Greci e dei Romani; perché, presso alcuni popoli dell'Asia, e in Egitto, poteva esserci stato senz'altro qualcosa di somigliante ad una struttura chiesastica, con tanto di classe sacerdo-

tale avida di potere; ma quelle istituzioni non ebbero alcun rapporto storico con quanto ora — con la vittoria del cristianesimo — venne formandosi in Europa.

Per la nuova Chiesa di Stato, come per la stessa nuova religione, vi fu un solo modello: la così detta teocrazia presso gli Ebrei. Dalla concezione d'una teocrazia, dalla credenza che la volontà espressa da Dio sia la legge dello Stato, si possono far derivare tutti i fenomeni del Medioevo; poiché Dio, per ragioni sconosciute, non governa in prima persona, gli uomini non possono che ubbidire ciecamente ai luogotenenti vicari di Dio, ossia alla Chiesa e ai suoi ministri; la disobbedienza verso i sacerdoti diventa così un delitto capitale di lesa maestà, e ogni dubbio circa la parola, o peggio circa l'esistenza di Dio, è ancora più empio della disubbidienza; eresia e negazione di Dio — d'ora in avanti, e ufficialmente — sono perseguibili tanto più sanguinosamente, quanto più grande è divenuto il potere che la Chiesa di Stato ha da difendere. Abbiamo visto che anche la religione popolare dei Greci fu dedita, con spirito conservatore, alle vecchie consuetudini; ma in essa non era esistito un ceto sacerdotale egemone, né un'autonoma chiesa statale né una parola di Dio, prima che Costantino riconoscesse uno Stato cristiano all'interno dell'Impero romano.

In hoc signo – In cambio di cotanta prestazione, Costantino ottenne dalla Chiesa riconoscente il titolo di santo, e i cronisti cristiani lo denominano il Grande; senza curarsi del fatto che la Chiesa di Stato divenne una realtà solo coi suoi successori, e che egli personalmente fu tutt'altro che un buon cristiano. Pur essendo un pluriassassino, pare che ricevesse il battesimo solo in punto di morte. Per tutta la sua vita era stato un uomo politico alieno dal professare una determinata religione, indulgendo piuttosto a superstizioni diverse. Costantino non era ancora cristiano allorché (nel 312) il "prodigio" del monogramma di Cristo l'aiutò a vincere sul suo antagonista; e non lo era nemmeno quando — durante il concilio di Nicea (325) — intervenne in modo determinante nella codificazione della mitologia cristiana.

[p.176] Prima di essere divinizzato, e fino alla sua morte, esercitò la carica di *Pontifex maximus* — cioè a dire d'un papa dei pagani —, e fu abbastanza spregiudicato da recar danno, anche in quella funzione, alla vecchia fede. Ora, volendo compendiare in un solo principio fondamentale (cosa peraltro sempre rischiosa) l'intera politica dell'imperatore Costantino, si potrà affermare che egli trovò l'Impero lacerato tra le due tendenze che si sogliono definire come politeismo pagano e monoteismo cristiano; nell'interesse dell'Impero, volle ripristinarne l'unità, e l'istinto gli disse che l'avvenire sarebbe stato dei cristiani; sicché, perseguendo egli l'unificazione anche tra le sette cristiane, benché senza scrupoli e senza un proprio convincimento, pose — senza rendersene conto — il fondamento per una Chiesa di Stato a guida unitaria, che pretenderà presto la supremazia sopra lo Stato.

L'intenzione politica dell'imperatore di fondare lo Stato unitario al disopra d'una Chiesa unitaria (oppure al disotto, come parve attraverso i secoli), non riuscì completamente, com'è noto; perché al movimento unitario si contrappose incessantemente un movimento

separatista, che in sèguito condusse dapprima allo scisma d'Oriente e più tardi allo scisma d'Occidente, di tanto in tanto (e fino al presente) ad innumerevoli eresie che furono perseguitate e, finalmente, alla formazione di sétte, che dovettero essere tollerate. L'ideale della Chiesa unitaria universale — ovvero di una Chiesa cattolica nel senso letterale — non fu mai realtà. I pagani, per esempio i Greci, potevano ancora esser persuasi di avere una religione comune, perché quella religione non aveva scritture né dogmi; laddove i cristiani — a partire dall'inizio del IV secolo — posero a fondamento della loro religione dogmi scritti, sicché immediatamente incominciò anche la guerra sul significato dei princìpi scritti. Solo da pochi decenni la disciplina della Storia dei dogmi ha preso a indagare seriamente, e senza pregiudizi storici, su quelle prime battaglie verbali.

Padri della Chiesa — Non già alla persona dell'imperatore Costantino, ma certo al suo tempo e alla costituzione d'una chiesa cristiana di Stato, dev'essere ricollegata la comparsa (di nuovo impossibile a concepirsi nell'èra pagana dei Greci e dei Romani) di scrittori che discutono problemi metafisici sotto la coazione dei dogmi religiosi: l'apparizione, cioè, dei così detti Padri della Chiesa. E qui è giocoforza, si voglia o no, collocare questi uomini nel novero dei filosofi — come fecero essi stessi —, ampliando così sconvenientemente il concetto di filosofia; alcuni di codesti padri, come l'africano **Tertulliano**, odiarono e disprezzarono invero la filosofia greca, servendosi delle armi filosofiche soltanto per poter replicare ai nemici del cristianesimo; tuttavia, nella misura in cui le questioni dibattute fossero di natura sovrannaturale, si trattò pure, sotto certi aspetti, di filosofia.

[p.177] Per dire il vero, la "filosofia cristiana", o ecclesiale, rappresenta un'assurdità della medesima specie che avrebbe, poniamo, una matematica cattolica; i filosofi greci erano stati, senza eccezione, liberissimi da qualsiasi soggezione verso qualsiasi dogma, per quanto primitive potessero essere le loro osservazioni sulla natura, per quanto sofistica la loro logica, e inconsciamente figurato il loro linguaggio. I Padri della Chiesa — in numero crescente soprattutto dopo il concilio di Nicea — furono o i sofistici avvocati del dogma rigorosamente fissato per iscritto, o in ogni caso scrittori costretti (qualora avessero inclinazioni eretiche) a fare ricerche sul dogma trascendente, anziché sulla natura. Non è pertanto così sconveniente, come i teologi hanno lamentato, che le vecchie esposizioni della filosofia antica non trattassero affatto i padri della Chiesa greci e latini; nei loro scritti vive qualcosa che — a dispetto della lingua greca o latina — non è spirito ellenico, e non è spirito romano.

Anche nella patristica, però, il punto di vista cattolico è, una volta di più, quello più conseguente; Padri della Chiesa — ovvero creatori della dottrina ecclesiastica — sono per esso soltanto quei religiosi dei primi secoli che, dalla successiva ortodossia, vennero riconosciuti leali e utili alla Chiesa; la leggenda fece sì che a maggior lode di tutti quei padri fosse ascritta una vita serena e beata; la schiera dei padri venne poi ingrossata per tutto il Medioevo e fino all'età moderna; in più, i padri della Chiesa più acclamati e

influenti furono chiamati, per maggior distinzione a autorevolezza, dottori della Chiesa (*doctores ecclesiae*), da ultimo **Francesco di Sales** dichiarato tale nel 1877, proclamato santo già nel 1665.

I protestanti frequentarono la patristica e la patrologia (due discipline tra cui si fa una distinzione assai pedantesca) con grande zelo, ma solo per ragioni dogmatiche; infatti, come la maggioranza degli eretici, i protestanti vollero far ritorno ad un presunto cristianesimo delle origini cercando aiuto, da qualche parte, presso i Padri della Chiesa. Non fu molto ragionevole, perciò, soffermarsi proprio su quelli del IV secolo, e non risalire piuttosto al III o al II secolo, se non alla Bibbia stessa. Storia dei dogmi e critica biblica, omaggio spregiudicato anche degli scrittori eretici delle origini, dovevano poi portare alla decomposizione spontanea del protestantesimo, alla negazione della cristianità; ma il distacco dalla fede in Dio non potè mai richiamarsi ai padri della Chiesa. In realtà, i precursori degli ateisti — ossia gli avversari della fede nel diavolo e negli spiriti — dovettero per molti aspetti vedere i loro nemici nei padri della Chiesa, tanto ortodossi quanto eretici.

[p.178]

Eretici — Una storia dei dogmi veramente scevra da pregiudizi dovrebbe necessariamente giungere, per la forza dei fatti, alla singolare conclusione che la maggioranza dei padri della Chiesa (senza escludere uomini come Agostino) furono degli eretici, se si vuole essere così poco storici da paragonare i loro sforzi intorno ai princìpi e alle istituzioni della Chiesa col sistema teologico e chiesastico d'una più tarda ortodossia. Ma noi — pur estendendo la storia dell'ateismo ad una storia di tutti i movimenti anticristiani — non vogliamo avere a che fare col mondo delle eresie, le quali furono in generale, e quasi sempre, tentativi di ferventi cristiani di preservare la fede messa a repentaglio, a loro avviso, dall'ortodossia ufficiale della Chiesa.

Sennonché, dal momento che la Chiesa — in lotta per il suo potere — fu scaltra e spietata abbastanza da spacciare per nemici di Dio e alleati di Satana codesti eretici e riformatori, per poterli perseguire in forza del diritto vigente, e poiché, nel corso del tempo, molti liberi pensatori ritennero consigliabile aggregarsi per l'apparenza agli eretici (nella speranza, forse, di trovare presso i nemici della Chiesa un terreno meglio preparato per la loro scarsa sensibilità cristiana), proprio per tali ragioni — entrando ora nel vivo della rappresentazione storica – dobbiamo tracciare i confini tra non credenza ed eresia con maggior precisione di quanto non abbiano fatto, anzi potessero fare, gli storiografi d'osservanza chiesastica.

Mi stanno a cuore le linee di demarcazione tra non credenza ed eresia, non già le differenze tra Chiesa ed eretici. Per questo secondo punto di vista, sarebbe raccomandabile ripubblicare (magari rielaborata e adeguata all'attuale stato della scienza) la vecchia, splendida "*Storia delle chiese e delle eresie*" di **Gottfried Arnold**, a dimostrazione della

seguente tesi: tutti gli eretici sono stati cristiani migliori di qualsiasi altro fedele d'una Chiesa ortodossa.

Il mio scopo è molto più modesto. Io mi propongo infatti di escludere dalla mia cronaca proprio gli eretici, in quanto furono giustappunto i migliori cristiani e i più appassionati adoratori di Dio; e intendo annoverare fra gli illuministi soltanto quelle persone o gruppi le cui dottrine — consciamente o inconsapevolmente — contribuirono alla caduta della fede cristiana o della fede in Dio. Senza dimenticare, naturalmente, neanche coloro i quali, pure in modo conscio o inconscio, simularono un'eresia solo per professare il loro distacco dalla Chiesa ufficiale, evitando il sentimento e scansando il rischio della solitudine.

Si comprenderanno meglio le ragioni che mi hanno indotto ora ad ignorare, ora a sottolineare, per ogni singolo caso, la personalità d'un eretico, solo dopo che avrò illustrato la linea lungo la quale si separano le strade della fede appassionata e della critica dogmatica ostile alla fede, esemplificata sulla base dei due grandi fenomeni dei primi secoli cristiani: dei Pelagiani e dei Manichei. Non nego di aver scelto questi due esempi, dopo lunghe ricerche, con un secondo fine di tipo didascalico; perché i pelagiani, dopo un sotterraneo lavorio protrattosi per secoli, conducono all'eresia dei Sociniani, la cui importanza per le lotte spirituali del Seicento e del Settecento avremo modo di conoscere da vicino; e i Manichei, considerati dalla Chiesa romana anche peggio dei peggiori eretici, sono penetrati a fondo nell'intimo della Chiesa col loro principio d'un maligno Dio antagonista, contribuendo alla formazione del [p.179] diabolismo, per mezzo del quale la fede popolare, e in forza del quale la stessa Chiesa del Medioevo, si differenzia così terribilmente dalle mitiche concezioni dell'antichità. Certo, Pelagiani e Manichei erano diventati assai pericolosi per la Chiesa, per come essa era ormai avviata ad evolversi; di fronte ai Pelagiani, in un primo momento, la Chiesa non fu in grado di appellarsi a nessun principio generale, e neppure poté disporre, sulle prime, di particolari diritti nei confronti dei Manichei, che non erano affatto cristiani. Nondimeno, per vendicarsi del pericolo che sentiva incombere su di sé, appioppò illegalmente sia agli uni che agli altri l'infamante nomea di eretici, coprendoli di calunnie e di villanie.

E così l'attributo di pelagiano — quale dotta contumelia, all'interno delle facoltà di teologia — sarebbe sopravvissuto a lungo; ma non diventerà un termine offensivo nel linguaggio popolare solo perché quell'eresia sarebbe stata presto rimpiazzata da nuove sette eretiche. Quando, da parte protestante, si cercò, ancora all'inizio del Settecento, di rendere i cattolici sospetti di essere sociniani, ecco luterani e riformati lanciarsi reciprocamente in faccia l'epiteto di "pelagiani". Per un teologo, è noto, non c'è nulla di indimostrabile; per cui il predicatore luterano **Edzard** poté dimostrare ai riformati di essere pelagiani, in quanto essi (a questo voleva difatti arrivare) tenevano le opere buone in maggior conto dei luterani.

Pelagiani — Dagli storiografi "ortodossi" dell'ateismo, i pelagiani vengono quasi sempre annoverati fra i naturalisti, che è quanto dire (nell'uso linguistico del Settecento) razionalisti o deisti, i quali nella loro naturale religione non persero mai di vista la ragione. Il dotto, e invero tollerante teologo **J.G.Walch** li classifica tra i naturalisti più sofisticati, paragonandoli non malamente in un'occasione (*Conflitti religiosi fuori della Chiesa luterana*, V, p.661) con i moderni Ebrei, i quali sono talmente presuntuosi e arroganti da voler operare il bene unicamente con le proprie forze naturali. Sta di fatto che "pelagiani" (dalla fine del Cinquecento detti anche "semipelagiani") divenne un appellativo ingiurioso con cui la Chiesa cattolica, e in seguito anche quella protestante, esponeva al ludibrio e alla persecuzione coloro che riconoscevano al volere umano, o libero arbitrio, maggiore o minore significato accanto alla cosiddetta predestinazione divina.

Ho promesso, poc'anzi, di offrire soltanto la storia della liberazione dalla religione, ovvero la storia di chi lotta per la ragione, non già la storia degli eretici, i quali s'indignarono certamente contro la Chiesa, ma che furono pur sempre convinti — quasi sempre a buon diritto — di star ben saldi sul terreno della più originaria religione, ossia d'un Cristianesimo nascente, peraltro arbitrariamente datato.

[p.180] In Pelagio, le cose stanno ancora diversamente. Nei confronti dell'agostinismo, **Pelagio** rappresentò certissimamente la vecchia fede e, nello stesso tempo, una religione più naturale; bisognerebbe definirlo un razionalista, se avesse magari pubblicato le sue idee anche solo 100 anni più tardi, vale a dire quando la Chiesa s'era fatta ormai agostiniana. Eppure, all'epoca in cui Pelagio venne condannato (esattamente millecinquecento anni orsono), la sua dottrina fu pressoché "cattolica", cioè generalizzata; mentre la dottrina agostiniana, che mancò poco potesse esser dichiarata eresia, rappresentò allora l'innovazione. Malgrado ciò, Pelagio non può passare sotto silenzio, giacché il suo pensiero continuò ad esercitare forti influenze, e i successivi pelagiani dovettero suscitare l'impressione di veri razionalisti quando insegnavano — se mi è lecito dire così — un Dio ragionevole, che ripartiva la sua grazia non a capriccio, o in forza di imperscrutabili decreti, bensì secondo il merito degli individui.

Abbiamo a che fare, a questo proposito, con un brutto scherzo della storia della cultura, simile a quello verificatosi con **Ario**; tutt'e due furono infatti uomini pii, nel senso della religiosità relativamente semplice del loro tempo, e suscitarono entrambi vastissima risonanza solo per essersi opposti a dogmi nuovi e completamente incomprensibili; e dopo che codeste assurdità furono diventate solido patrimonio della Chiesa, i tardi seguaci sia di Ario che di Pelagio diedero l'impressione di eretici, oltreché (laddove dietro il loro ritorno alla vecchia fede si celasse il desiderio di liberarsi dal soprannaturalismo) di razionalisti o di illuministi. Tale connessione appare anche più stretta, quando si rammenti che i sociniani, riportando sul tappeto la dottrina di Ario, si buscarono nuovamente l'appellativo di pelagiani da parte dei fedeli all'ortodossia.

Pelagio cadde dunque in odore di eresia solo quando l'impetuoso successo dell'africano Agostino trovò in lui un avversario irriducibile. Il monaco Pelagio — probabilmente già vegliardo all'epoca dello scontro — fu oriundo dalla Britannia o dall'Irlanda; visse a Roma, dove ebbe reputazione di uomo particolarmente devoto, anzi ascetico. La sua opinione, che il peccato originale non cancelli il libero arbitrio della persona, e che l'uomo abbia una naturale inclinazione alla perfezione, non poteva recar turbamento, tanto più in quanto egli fu saldo nella fede in Cristo. Persino una certa avversione per il battesimo infantile — di cui più tardi gli sarà fatto il più grave addebito — non poteva suscitare scandalo in un'epoca in cui di norma i fedeli venivano battezzati soltanto in età adulta.

[p.181] Il conflitto fu manifestamente inasprito da contrasti personali di cui non abbiamo, è pur vero, notizie attendibili. Agostino, ambizioso fin dalla fanciullezza e assetato di potere da vescovo, perseguitò il recalcitrante Pelagio con odio tale da non potersi spiegare solamente col contrasto tra il focoso temperamento dell'africano e la pacata sobrietà del settentrionale. Solo quando Pelagio approdò nel Nordafrica coi suoi compagni, e il celebre vescovo di Ippona — forse solo ora, in questa occasione — si rese conto di quanto fossero diffuse in Italia le razionali concezioni pelagiane, solo allora Agostino, che si sentiva già con ragione l'iniziatore d'una nuova Chiesa, deve aver visto in Pelagio il suo principale nemico.

Sappiamo che Agostino, nel 415, aizzò contro Pelagio il vescovo **Girolamo**, somma autorità della Chiesa orientale; sappiamo che Pelagio respinse l'autorità di Agostino con le sprezzanti parole: ma chi è questo Agostino per me? Contro Pelagio e i suoi seguaci fu convocata una serie di sinodi, tutti quanti senza un vero risultato. Allora, nel 416, Agostino accondiscese a lasciar prendere una decisione al vescovo di Roma che, in quel tempo, non era ancora il capo riconosciuto della Chiesa, e tantomeno si diceva infallibile. Il vescovo di Roma ebbe abbastanza fiuto politico da rispondere alla sottomissione dei potenti africani con una decisione che li avvantaggiasse. Tanto che Agostino salutò l'avvenimento non già, preso alla lettera, con la leggendaria formula *"Roma locuta est, causa finita"*, ma certamente con una locuzione più o meno analoga, che sembrò riconoscere il primato di Roma.

Ebbene, pochi mesi dopo vi fu a Roma un nuovo vescovo, di probabile ascendenza ebraica, il quale si schierò daccapo in favore di Pelagio e contro gli africani, almeno in un primo momento. Sennonché gli africani avevano intuito giustamente di dover guadagnare alla propria causa l'imperatore, come 100 anni prima gli avversari di Ario. Così, nel concilio di Cartagine (418), Pelagio fu dichiarato eretico e quasi contemporaneamente scacciato da Roma dall'imperatore. Le risoluzioni adottate dal concilio di Cartagine parlano chiaro: Adamo è diventato mortale solo a motivo del peccato originale, e già i bambini — per effetto del peccato ereditato — debbono essere battezzati. Vero è che, allora, i concetti di "grazia" e di "giustificazione" erano ancora così fluttuanti, che sarebbe un errore accostarsi con le definizioni del futuro a codesti canoni, coi quali peraltro Agostino trionfò definitivamente. Roma, quanto al dogma, si arrese incondizionatamente

ad Agostino. Non rientra in quest'ambito, e basterà quindi solo accennare che le più dure conseguenze dell'agostiniana dottrina della predestinazione verranno tratte solo in futuro, soprattutto da Calvino; intanto, la Chiesa cattolica e quella luterana affermarono sempre di vedere in Agostino il massimo padre della Chiesa, pur guardandosi entrambe dal presentare il loro Dio in modi tanto disumani. Per i riformati, quindi, tanto i cattolici quanto i luterani rimasero sospettati di semipelagianismo.

[p.182]

La dottrina razionalistica di Pelagio non fu però sgominata così presto; difatti, la Chiesa non era ancora abbastanza forte e unita da poter procedere contro i dissidenti col ferro e col fuoco. I vescovi pelagiani, in Italia, furono esiliati oppure si sottomisero; purtuttavia, nello stesso tempo, il pelagianismo e la protesta contro l'agostinismo vennero per la prima volta saldati in un sistema. Questa religione, più razionale e — nel rapporto con la teoria della predestinazione — anche più umana, conservò nella Chiesa inglese e in quella francese una laboriosa massa di aderenti che condusse in Francia, all'inizio del VI secolo, a nuove controversie. Si sviluppò colà un pelagianismo dimezzato, che voleva far dipendere prospettiva e speranza di salvezza non solamente dalla grazia. Ma la definizione di "semipelagiani" sembra essersi affermata solo dopo il concilio di Trento.

Manichei — Chi si è occupato in profondità di storia religiosa dell'Occidente, e non si lascia fuorviare dai luoghi comuni (come ad esempio che la vittoria del Cristianesimo fosse già nel disegno d'una divina provvidenza, e che fosse, per giunta inutilmente, una necessità della logica e della storia), sa bene che, suppergiù nell'epoca in cui la fede cristiana divenne religione di Stato, una religione assai differente ebbe le migliori probabilità di diventare la religione popolare dell'Occidente: il manicheismo. All'inizio del IV secolo, infatti, ancora più propizie che al culto di Mitra (quello che l'imperatore Giuliano cercò di far valere contro il cristianesimo), le cose andarono bene a vantaggio delle dottrine di Mani, il quale non fu un eretico cristiano, bensì un autonomo fondatore di religioni, al pari di Maometto; con la differenza che Mani nell'ebraismo non trovò nulla da plagiare, e nel cristianesimo molto di meno che il fondatore dell'Islam. Con la sua morale della castità e la sua altrettanto elementare filosofia, il manicheismo si diffuse da Babilonia verso Ovest, penetrando attraverso l'Africa del Nord fino alla Spagna e alla Francia; dopo che il ventenne Agostino (probabilmente nel 373) sentì sbollire gli ardori amorosi, credette di trovare nell'esegesi biblica dei manichei un soddisfacimento scientifico e, nella loro astinenza sessuale, anche morale, talché divenne un semplice catecumeno (*auditor*) dei manichei, restando nove anni in tale modesta posizione, senza diventare una guida del partito che imponeva alla castità dei suoi capi obblighi assai più severi che non ai militanti.

[p.183] È noto — anche se forse non viene ancora riconosciuto a sufficienza — che Agostino fu il fondatore della Religione cristiana, o quanto meno della Teologia cristiana, proprio nel senso in cui Paolo fu il vero e proprio fondatore della Fede cristiana. Ci si può

immaginare assai agevolmente che sarebbe stato il Manicheismo — in luogo del cristianesimo — a conquistare il mondo, se il focoso vescovo di Ippona non fosse diventato un apostata, un rinnegato, e avesse impegnato a vantaggio del manicheismo il suo africano fervore e la sua retorica, oltre che la brama di potere degna appunto d'un principe della Chiesa.

Fosse il mondo diventato manicheo, anziché cristiano, gli uomini sarebbero certamente rimasti uomini; e quella che chiamiamo storia mondiale — pur sotto luoghi comuni differenti — avrebbe potuto prendere un corso analogo a quello che ha effettivamente preso. La differenza sarebbe tanto più esigua in quanto un concetto basilare del Manicheismo — la fede in un principio del male — divenne una componente essenziale della religione popolare cristiana; solo che, nel Manicheismo, il principio maligno si presentò non privo di certi contenuti filosofici, per quanto superficiale e fallace codesta filosofia potesse essere; nel cristianesimo, per contro, il principio del male — pur sopportato e riconosciuto dalla Chiesa, mai però elaborato senza contraddizioni dalla teologia — crebbe tra il popolo ingigantendosi fino alla terrificante sindrome demoniaca, che diede la sua colorazione alla religione del Medioevo.

Finché si credette al potere del diavolo, il Cristianesimo fu un sistema teistico dualista. La negazione del diavolo — l'adiabolismo — è stata infatti un preludio dell'ateismo. Perciò noi, se vogliamo comprendere rettamente la storia della caduta di Dio, cioè la storia dell'illuminismo, non possiamo non avvalerci anche della storia del diavolo, per la quale ha grande rilevanza la diffusione del manicheismo nell'Occidente. Tuttavia, io non mi sento in dovere di addentrarmi nelle questioni spesso complicate della ricerca manichea; basterà farsi un'idea migliore della personalità e della dottrina di **Mani,** da quando l'esplorazione delle fonti orientali ha reso evidente la falsità e l'astiosità delle fonti testimoniali cristiane, le sole ad essere conosciute fino allora. Il libro decisivo a tal fine — l'arabico **Fihrist** — non era ancora noto a Pierre Bayle e a Gottfried Arnold, i quali peraltro presagirono già la verità.

Mani — Mani (ma il nome è tramandato anche in forme diverse) fu persiano di nascita, ma nacque a Babilonia, nell'anno 215 o 216. Pare che già suo padre avesse avuto un ruolo in un movimento religioso; Mani fu educato all'interno d'una eresia, forse quella dei Mandei, avvertendo molto presto — pare all'età di dodici o di ventidue anni — la vocazione a fondare una religione. Si fece conoscere in pubblico a ventotto anni di età, presentandosi come un inviato del vero Dio, come l'ultimo profeta dopo Buddha, Zarathustra e Gesù, come il paracleto promesso da Gesù. Si potrebbe quasi pensare che Mani non fosse il suo nome proprio, bensì un nome d'arte, così come Gautama si chiamò il Buddha, e Gesù il Cristo. Trovò favori e sèguito alla corte del re di Persia, ma dev'essere presto caduto di nuovo in disgrazia. Fu crocifisso nel 276, o nel 277, (seguendo la cristiana tradizione, già allora inebriata di mostruosità), e per giunta scuoiato vivo. Nella sua qualità di apostolo del diavolo.

[p.184]

A questa denominazione può aver dato adito il dualismo insegnato da Mani nei suoi poemi. Tuttavia il suo cupo principio del Male fu molto più bello, molto più pagano e più umano di quello che sarà presto il diavolo cristiano. Non altrettanto equivalenti né così personali (come la divinità buona e cattiva nel parsismo) si contrapposero, per Mani, il regno della luce e il regno delle tenebre. In modi poeticamente più grandiosi che in Esiodo, eppure orientalmente più convulsi, e simbolicamente certo più profondi che nel primo libro di Mosè, ecco formarsi ed evolvere — dal connubio di luce e tenebra — una singolare generazione di dèi e di semidèi: il primigenio Principe delle Tenebre Iblis (*diabolos*) e il sublime Uomo primordiale. Solo dalla commistione di queste due figure sorge il mondo visibile, anch'esso una congerie di luce e di oscurità. La vita umana è un'aspirazione continua alla redenzione attraverso la luce. A causa di questa redenzione, il messaggio salvifico di Gesù venne interpretato diversamente dai più tardi manichei. Anche il racconto biblico sulla genesi dell'umanità venne trasformato in una leggenda inusualmente morale. La fine del mondo è la liberazione della luce dalla tenebra.

L'etica di Mani propone norme e precetti che, in diversa misura, si ritengono anche più generalmente morali. Sotto la denominazione dei "tre sigilli" vengono interdette parole e azioni impure, pensieri impuri e alimenti impuri. Per questo motivo i Manichei vennero detti i puri, i cataristi, donde poi, nel XII secolo, si sarebbe originato il nome di catari, più generalmente di eretici. Dalla grande massa dei manichei — dai catecumeni o *auditores* — non si pretese tuttavia né una rigorosa ascesi, né qualsivoglia forma di santità. E fu dalla semplice, sobria liturgia manichea che sembra essersi trasferita nell'Islam l'istituto del digiuno e delle preghiere.

Come più tardi nel Corano, anche negli scritti di Mani si parla di Gesù con assoluta stima: sarebbe stato un messaggero del dio della luce, e tuttavia più un raggio di luce che un uomo reale. Al contrario, lo stesso Mosè e i profeti ebraici sono stati per Mani dei demoni, o strumenti del demonio.

[p.185]

Volendo ora esprimere nel nostro linguaggio (il che non riesce mai appieno) la dottrina di Mani, diciamo che il suo messaggio rivela piuttosto il carattere d'una interpretazione del mondo — quindi d'un filosofia nel senso antico — che quello d'una religione. Mani insegna un dualismo di Bene e di Male primordiali, sennonché questo dualismo non è quello di materia e di spirito, ma in sostanza doppiamente materialistico. Su quelle due essenze — le più tormentose per quell'epoca – Mani meditò più arditamente, sebbene con minor profondità, di quanto facesse la teologia cristiana nella persona di Agostino: il rapporto tra la necessità del mondo e la responsabilità umana Mani non lo spiegò con inestricabili enunciati su predestinazione e libero arbitrio, bensì con una lotta — in apparenza facilmente osservabile — tra principio buono e principio maligno. E il principio del male non fu per lui senz'altro, come per **Zarathustra** e per la cristiana fede popolare,

una creatura di Dio e un quasi onnipotente antagonista di Dio, ma restò pur sempre e soprattutto un'espressione metaforica per la tenebra nemica della luce.

Ciò nonostante, la mostruosa crescita della follia demoniaca in Occidente si riconnette sì al principio del male di Mani, non tanto, però, per colpa dei Manichei, quanto per opera dei teologi cristiani. I quali, rappresentando con sciocca superstizione gli dèi pagani in forma di diavoli o demòni, posero il fondamento per la futura superstizione diabolica; e nel XII secolo, quando — non più e non tanto per stupidità, quanto piuttosto per scelleratezza volutamente mistificatoria — additarono al furore del popolo i càtari o eretici quali adoratori del demonio e maghi pericolosi, allora ebbe inizio — e si protrasse per mezzo millennio — l'epoca in cui il Cristianesimo fu quasi più paura del diavolo (daisidemonia) che paura di Dio. Ragion per cui l'adaisidemonia, ovvero la liberazione dalla paura del diavolo, divenne in effetti una necessaria fase preliminare, preparatoria dell'ateismo.

Così, non è l'autentica, originaria dottrina di Mani, ma bensì la campagna di sterminio contro gli ultimi manichei — mille anni più tardi — ad occupare di diritto un suo posto nella storia della follia demoniaca. Non c'interessa, in questa sede, la diffusione del manicheismo in Oriente. Verso l'Occidente, la nuova religione giunse attraverso la Siria nell'Africa governata dai proconsoli. E poiché i manichei — nei paesi occidentali — avevano adottato parole e locuzioni cristiane, qui vennero visti altresì come una setta cristiana, e perseguitati in quanto cristiani, poi tollerati e, da ultimo, perseguitati daccapo, e inesorabilmente, quali cristiani eretici. Agostino ha "confutato" il manicheo **Fausto di Riez**, e ha "convertito"il manicheo **Felice**, che contava però assai di meno. Tuttavia il manicheismo non fu mai cancellato completamente. I suoi fedeli vissero fino al VI secolo — sotto il nome di priscilliani — in Spagna e in Francia, per essere poi nuovamente, sotto il nome di catari nel XII secolo, il bersaglio del micidiale genocidio compiuto nella Francia meridionale.

[p.186]

2. STORIA DEL DIAVOLO

DIAVOLO – DIO E DIAVOLO – GNOSTICISMO – IRENEO – AGOSTINO – IL MONACO DI HEISTERBACH – LA BOLLA "SUMMIS DESIDERANTES" – FEDE NEI MIRACOLI – MARIA – AMICI DI DIO – INQUISIZIONE – LUTERO – ADIABOLISMO – KANT

Diavolo — Nella nuova scienza che prese il nome di teologia (a potiori, dal momento che includeva pure la satanologia), il diavolo cristiano non era descritto e circoscritto così precisamente, così logicamente quanto il Dio cristiano; e questa può esser stata la ragione per cui la negazione del Diavolo non fu totalmente equiparata con la negazione di Dio, e per cui l'adiabolismo — nel mondo della cultura occidentale — divenne dominante più di un secolo prima dell'ateismo. Tuttavia, confrontando il concetto di demonio dell'èra

cristiana con le precedenti concezioni di demoni e di altri spiriti perniciosi, si mostra con evidenza che la comparsa d'una cosiddetta "teologia" — che edificava sulla presunta Parola di Dio un sistema di conoscenze metafisiche — aveva creato abbastanza articoli di fede anche riguardo al demonio.

E poiché in seguito l'assalto contro la follia demoniaca, la stregoneria e simili, divenne necessario per spianare la strada all'Illuminismo vero e proprio, allora sarà utile e istruttivo premettere, al panorama sull'attività razionalistica medievale, una breve storia del satanismo. E di mostrare, in particolare, come la pseudoscienza della teologia riconobbe essenza e qualità dell'antagonista di Dio, cioè del Demonio vivente, con la stessa logica e sofistica con cui diede ad intendere di aver scoperto qualsiasi cosa sull'essenza e le qualità del Dio. L'orrenda maschera del Demonio fa parte integrante ed essenziale della teologia cristiana. L'essere disumano non contraddice all'immaginazione della divinità nel Medioevo. Già Agostino aveva rifiutato di mettere in dubbio, in virtù dell'umana compassione, la fede nell'eternità dei castighi infernali. Mille anni dopo, un generale francese issò sulla sua bandiera il motto: "L'ami de Dieu est l'ennemi de tous les hommes".

La religione dogmatica del Cristianesimo è in realtà, per tutti i teologi che dopo Ario respingono il mistero delle tre persone nella divinità, un triteismo, e quindi — a dispetto di tutte le speculazioni metafisiche al riguardo — una specie di politeismo; il fatto che tutti i monoteisti integrali, dagli Ariani ai Sociniani, fossero dalla Chiesa bollati come eretici e repressi nel sangue, non cambia per nulla tale constatazione. Perché ciò che in un primo tempo era eretico, poteva in seguito diventare ortodosso, e viceversa. Cristianesimo e islamismo, difatti, furono inizialmente sette eretiche dell'ebraismo. L'evoluzione fortuita della religione fu determinante per il concetto di eresia.

[p.187]

Diversamente stanno le cose per il sistema dualistico, che riconosce un principio del bene e un principio del male nel governo del mondo: il Dio e il Demonio. Qui la teologia ortodossa s'è ingegnata ora per far sì che anche il demonio fosse una creatura di Dio, ora affinché il dio, per un motivo imperscrutabile, tollerasse il potere sovrumano — e insieme sottodivino — del demonio, ristabilendo così, almeno su questo punto, il monoteismo. La fede della religione popolare, peraltro, non fa distinzioni tanto sottili; secondo questa fede — diffusa dappertutto, non soltanto nei paesi cattolici — Dio è invero più potente e più intelligente del demonio (il "povero" diavolo, lo stupido Satana), però bisognerebbe esser ciechi per non riconoscere che questo demonio ha caratteristiche e prerogative divine; e dal Dio di Hume e di Mills — che non è onnipotente e onnisciente ma solo assai potente e assai sapiente — il Satana si distingue solo nell'aspetto morale: il Dio è abbastanza benevolo, il demonio è molto malefico. Dèi maligni non mancano in parecchie religioni. In relazione alla fede popolare, faremmo bene ad immaginarci il rapporto tra Dio e Diavolo in modo quasi analogo al rapporto tra Zeus e uno dei meno potenti dèi subordinati. La fede del popolo — prescindendo dal triteismo dei dogmi — diventa, per

effetto del diavolo, un sistema dualista, tornando quindi ad essere una specie di politeismo.

Tuttavia, anche l'astrusa meditazione religiosa si è impossessata dell'idea del diavolo, pervenendo — già in epoche antichissime — ad una fantasticheria che non si lascia dimostrare, ma neppure confutare. Nella religione zendo dei Parsi, si fronteggiavano Ormuzd e Ahriman, due prìncipi o dèi di uguale legittimazione e di ugual vigore; attraverso Mani e i manichei, quella dottrina — sotto la denominazione più astratta di Buono e Maligno — arrivò in Occidente, esercitando il suo influsso tra sempre nuove sette eretiche, fino ad essere seriamente discussa da filosofi scettici degli ultimi secoli. Pierre **Bayle** dichiarò irrefutabile il manicheismo, e dovette affrontare, a causa di tale affermazione, una delle sue più ardue battaglie; e John **Stuart Mill** si confrontò ancora con l'ipotesi d'un principio del bene e del male.

[p.188]

Anche in queste moderne interpretazioni dell'idea demoniaca si ripercuotono antiche speculazioni: ad esempio, la fantasticheria propriamente mistica che il Diavolo, o il principio del male, siano immanenti nella materia, mentre Dio sarebbe un puro spirito. Che è, per dire il vero, l'estrema conseguenza del dualismo, cui solo Cartesio si pensa abbia dato una base teorica, ma che in fondo è contenuto già nel realismo ingenuo (nella filosofia dello scemo, si suol dire), e perciò stesso nel linguaggio comune. Io vorrei solo far presente che questa mistica teoria della diabolicità della materia non è granché differente dalla cosiddetta superstizione popolare, da cui volentieri si vorrebbe sganciare e ripulire la fede. Se le leggi della materia demonizzata, in quanto forze esiziali, sono responsabili del fatto che la saggezza e la bontà di Dio non poterono creare il mondo più perfetto, e che esistono mali corporei e psichici, allora saggezza e bontà di Dio sono vincolate, allora il suo potere è limitato, terribilmente limitato; questa conclusione — senza tirare in ballo sempre il demonio — l'hanno tratta **Hume, Platner e Mill**, e questa conclusione si sarebbe onestamente dovuto trarre senza indugi dalla teodicea di Leibniz. Eppoi lo credono pari pari i devoti più ingenui, senza farsi trarre in inganno dalle grandi parole del catechismo: che l'onnipotenza di Dio sia circoscritta dal potere del Diavolo.

Questa relazione della fede demoniaca con le proprietà dell'onnipotenza, nonché dell'onniscienza, interessa direttamente soltanto la teologia, mentre influisce solo indirettamente (e ormai sempre più raramente) sulle azioni umane. Tuttavia la succitata, antichissima idea che il Dio sia il principio buono e il Diavolo il principio cattivo, che quindi la bontà assoluta del dio non più onnipotente venga delimitata dal maligno e potentissimo demonio, quell'idea ebbe un significato tale da superare di gran lunga ogni ambito teologico. Non soltanto la morale, anche l'estetica poterono imboccare vie nuove solo dopo che la fede nel diavolo fu praticamente debellata. Tant'è vero che, quando quella

fede raggiunse il suo apice — durante cioè i secoli del Medioevo — la persona devota era buona, quella irreligiosa cattiva.

L'individuo devoto seguiva i comandamenti di Dio, e finiva in cielo; quello senzadio seguiva il Diavolo, e finiva all'inferno. Il purgatorio — con le sue pene non eterne per peccatori "veniali" — fu un'invenzione più tarda e rappresentò già, nella sostanza, un adattamento ad una più umana immagine di Dio. Del resto, i concetti di buono e cattivo furono relativi già durante il Medioevo; ciò nonostante, poiché il loro rapporto concerneva le leggi assolute del Dio, quei concetti restarono vere e proprie antinomie. Solo quando, con lo spegnersi della fede demoniaca e con l'offuscarsi della fede in generale, cessò la soggezione dell'individuo sotto uno Stato teocratico, quando la vita non ebbe più la sua mèta comune nell'aldilà, potè allora spuntare a poco a poco l'era dell'individualismo e del militarismo; nei suoi più nobili rappresentanti, il militarismo fu un tentativo di porre il naturale egoismo degli individui al servizio d'un giovamento universale e, in ultima analisi, di rimpiazzare i fini ultraterreni dello Stato teocratico con gli obbiettivi terreni dello Stato sociale.

[p.189] Si fece ritorno alla secolare definizione del mondo antico, tornando a considerare buono quanto era utile, e cattivo quanto era dannoso; nessuna meraviglia, dunque, per il fatto che l'antinomia si attenuasse e che, per entrambi i concetti, fossero ammesse commistioni e transizioni. Solo di sfuggita, vorrei ricordare che anche le arti — in particolare quelle del linguaggio — non rimasero immuni da questa rinnovellata visione del mondo, da questa rinascenza morale; basti pensare alla drammaturgia in cui, fino all'età moderna e quasi contemporanea, angeli e demoni furono personaggi dominanti nelle trame, mentre oggi si creano caratteri ambigui e tonalità riflesse, in cui s'impone sempre più il diritto artistico dell'individualità. Insomma, è un cammino assai lungo, ma ben visibile, quello che dal tramonto della vecchia fede demoniaca porta alle innovazioni della modernità.

Una suggestiva ipotesi di **Schopenhauer** (Parerga, II, cap. 15) dice che il Satana degli Ebrei — ossia l'Ahriman della religione zendo —, in quanto dio dei serpenti e di altri parassiti, avrebbe affinato il banale ottimismo dell'ebraismo incitando, appunto, al peccato originale e attirando sugli uomini miseria e infelicità come una punizione; e che il Cristianesimo si richiamò all'Ebraismo esattamente per mezzo della caduta originaria, dalla quale promise il riscatto. L'ebraismo fu orientato in senso tanto temporale, e per di più, strettamente congiunto col suo Dio nazionale, così incline al politeismo, eppoi fu da ultimo così scarsamente dogmatico, che allora neppure fu avvertita la limitazione dell'onnipotenza divina ad opera d'un piccolo satana; solo nel cristianesimo — col suo monoteismo dogmatico e con la sua ultraterrenità di paradiso e inferno — il diavolo avrebbe introdotto un sistema dualistico.

Dio e Diavolo — Chi dunque, completamente affascinato dalle suggestioni linguistiche ereditate, vede nel Dio il bene supremo, nel Diavolo la malvagità fatta persona, chi

insomma s'indigna per la perequazione di Dio e Diavolo, costui si provi ad osservare dapprima come entrambi i concetti siano creazione della poesia popolare, vale a dire ideali, essendo il dio l'ideale del bene, il diavolo — alla stessa stregua — l'ideale del male.

Ebbene, come la mia storia dell'ateismo rappresenta il lento estinguersi della fede in Dio, così — parallelamente — si potrebbe raccontare, in una dotta storia dell'adiabolismo, l'estinzione della fede in Satana. E tentare, inoltre, di spiegare perché l'opinione pubblica dell'Occidente colto abbia lasciato perdere il Diavolo qualche secolo prima di abbandonare il Dio. Il che non vale — naturalmente — per l'ortodossia, la quale continua a tenersi stretta al suo diavolo, ora con qualche imbarazzo, ora senza troppo pudore.

[p.190]

Due uomini assai dissimili tra loro, ai quali fanno riferimento l'ortodossia cattolica quanto quella protestante, hanno creduto fermamente nel Diavolo: **Martino Lutero** e, se possibile, in modo anche più tangibile di **Tommaso d'Aquino**. Tuttavia, se vogliamo ravvisare con chiarezza il sistema dualistico che la fede demoniaca ha introdotto nel cristianesimo**,** non dovremmo addentrarci nella labirintica dogmatica dei teologi cattolici o protestanti, ma attenerci piuttosto alla fede popolare, quale si configurò all'epoca in cui fu in auge credere nei demoni, e che mai — fino a circa duecento anni orsono — era stata biasimata né tantomeno condannata dai teologi. Il libro di Balthasar **Bekker** [teologo protestante olandese, (1634-1698) **NdT**] che osò per primo negare quasi l'esistenza del diavolo, fu pubblicato nel 1690, e l'autore fu deposto e scomunicato. Non vorrei occuparmi qui del fatto che la fede popolare attribuisse al diavolo almeno una nonna, e che le beniamine del Diavolo ossia le streghe, malgrado le loro sconcezze, corrispondessero in qualche modo alle vergini di Dio, ossia alle monache.

No, preferisco rilevare più serie analogie. Né il dio né il diavolo ritennero al disotto della dignità della loro maestà il fatto di stipulare contratti con gli uomini: il dio, un'antica e poi una nuova alleanza col popolo eletto, il diavolo, di volta in volta, un patto con quelli che credevano in lui. (Ed è già oltremodo curioso questo fatto, che tanto il dio quanto il diavolo pretendessero la fede nella loro propria esistenza!). Il domicilio del Dio e il domicilio del Diavolo si distinguevano tra di loro solo perché il cielo era visibile, l'inferno nascosto; ma quando la scienza ebbe reso il cielo inabitabile per un essere più o meno simile all'uomo, cancellando dal firmamento le vecchie sfere celesti, allora il sotterraneo inferno — quale sede del demonio — fu quasi ancora più immaginabile del cielo, sede del Dio, ormai perlustrato dai telescopi.

La maggioranza degli dèi, in quasi tutte le religioni, è controversa; la maggioranza dei diavoli (stavo quasi per dire: dei diavoli cristiani) corrisponde alla fede popolare tanto quanto al catechismo. Soprattutto, vorrei però accennare a questo fatto: che lo Stato, in passato come oggi, si è comportato di fronte al Dio non molto diversamente che di fronte al Diavolo. Lo Stato moderno — che dal tramonto del Medioevo non si basò più sopra un diritto divino, ma sempre più laicamente sul diritto della natura — sfruttò tuttavia le vecchie immaginazioni della fede popolare, cercando di evitare una rottura con la tradi-

zione. Certo lo Stato, se in passato s'era prestato a fare da spada della Chiesa, alla fin fine si trovò ad usare a sua volta la Chiesa, o la fede popolare, quasi ad affilare una cote per la sua propria spada. Pur essendo scettico, salvaguardò a lungo la fede nell'esistenza del dio e del diavolo; per lo Stato, il vilipendio al diavolo è altrettanto punibile quanto il vilipendio alla divinità. Al giorno d'oggi, è lecito negare il Diavolo per ragioni di Stato, il Dio, per contro, solo quando si rinunci a qualsiasi funzione all'interno dello Stato.

[p.191]

Demonologia — A ben guardare, il sistema teologico dualistico, cioè la fede in un principio buono e cattivo nel governo del mondo, non è trapassato dall'Oriente nella fede popolare dell'Occidente; perché qui il diavolo è di rango pari al dio solamente nelle speculazioni ereticali. Il popolo se ne infischiò della logica e s'immaginò il tutto come se l'antico avversario del dio potesse essere contemporaneamente una creatura dell'onnipotente divinità. Come se, anche lui, fosse in fondo qualcosa di simile all'uomo. Di conseguenza, il popolo si sentì sullo stesso piano del diavolo, trattandolo a tu per tu e ridendone volentieri. Poeti e narratori — e quindi, nel Medioevo, soprattutto i compilatori di leggende agiografiche — forse non credevano personalmente molto al diavolo ogni qualvolta raccontavano come, in moltissime circostanze, esso venisse canzonato, sbeffeggiato, bastonato e derubato del frutto delle sue fatiche; il che in fondo, stando alle relazioni dogmatiche fra Dio e Diavolo, non era affatto possibile, perché la giustizia del dio doveva imporre di mantenere la parola e i patti anche nei riguardi del diavolo. La violazione del diritto (anche nella conclusione del Faust di Goethe) è già un burlarsi dell'autentica fede nel diavolo.

Oggi, dacché il Diavolo per le persone colte appartiene unicamente al lessico mitologico (all'incirca come gli dèi romani alla fraseologia degli umanisti), noi non riusciamo a farci un'idea completa e attendibile di come e quanto, in epoche trascorse — nell'era cioè della religiosità e della devozione — il Diavolo fosse presente in ogni luogo, quasi onnipotente, quasi onnisciente. Ogni danno agli averi e alla salute era opera del demonio, ogni bene promanava invece dal buon dio; e certo, nelle afflizioni ci si poteva rivolgere al Dio, perché il segno della croce era anche più efficace dello scongiuro del diavolo; nondimeno le persone disperate — che per decreto divino non avevano più scampo — potevano appellarsi anche al demonio, invocarlo, ottenere soldi e fama grazie al suo aiuto, dovendo rimetterci, come contropartita, nient'altro che la loro beatitudine nell'aldilà. Chi riusciva pertanto (come si racconta di qualche condottiero) a rinunciare di credere radicalmente in Dio e nell'immortalità dell'anima, per credere in compenso al Diavolo e al suo magico potere, costui, stringendo appunto un patto col diavolo, faceva senz'altro un affare strabiliante.

[p.192]

Non credo che la Chiesa si preoccupasse che il cristianesimo potesse generalmente tramutarsi in una siffatta ateistica fede nel demonio; senza contare che, alla fin fine, la

Chiesa si sarebbe comunque adeguata. Ma è certo che la satanologia fu sempre scomoda per i migliori teologi; tanto che, in ogni epoca, vi sono stati sempre singoli papi e dottori della Chiesa disposti a rinunciare più volentieri al Dio nero che al Dio bianco. Comunque andasse per loro, la demonologia — nel corso del XVII e del XVIII secolo — venne totalmente superata presso i ceti elevati dell'umanità occidentale, mentre continuava a fiorire ancora la teologia.

Per noi, che abbiamo riconosciuto fede demoniaca e servizio demoniaco quali fenomeni paralleli alla fede divina e al servizio divino, per noi che abbiamo intrapreso ad indagare la storia del pensiero senzadio, ha grande importanza sapere come la liberazione dalla sindrome diabolica e dalla credenza nelle streghe si compisse in tempi relativamente brevi, cioè nell'arco di tre secoli, se si considera la bolla papale "Summis desiderantes affectibus" (1484) quale avvio dei processi per stregoneria, e fissando al 1793 l'ultimo processo del genere in Europa.

Diabolismo — Va da sé che il diavolo cristiano, il suo nome e il suo potere, non sono una libera invenzione del Medio Evo; va da sé che la storia comparata delle religioni è nel suo buon diritto quando, per l'evoluzione dell'idea demoniaca, richiama alla memoria una sorta di dualismo che dominò le concezioni morali dei popoli asiatici ed europei, i quali poi, accettando il Cristianesimo, usarono confondere le loro vecchie credenze con quella nuova. Eppure in nessuno di quei sistemi religiosi precristiani si giunse ad una così barbarica insania demoniaca come nel Cristianesimo; noi dovremo tentare, con equità esente da pregiudizi, una distinzione tra la rozza superstizione formatasi nel popolo, e la non meno grottesca rappresentazione diabolica che — mediante la teologia cattolica, ma specialmente con quella protestante — venne indissolubilmente intrecciata con la fede e con la vita della cristianità.

Si è detto quanto sia dovuto al caso che la religione dominante dell'Occidente non si chiamasse paolinismo o agostinismo; ebbene, guardando con più attenzione al senso e all'importanza del demonismo, non è un caso che questa religione — che pure ebbe origine dal solare discorso della montagna — non abbia adottato il nome di diabolismo.

Ma il dualismo, questo concetto astratto a cui solitamente viene ricondotta la diffusissima angoscia nei confronti d'un Dio e d'un Diavolo, può davvero essere così profondamente radicato nella volubile e inquieta natura umana? Vero è che un monoteismo puro, se si prescinde da singoli pensatori sistematici, non vi fu in nessun tempo e in nessun luogo. Gli dèi sono parole, quindi originati — come tutte le parole del linguaggio — da metafore o figurazioni. In quanto artefici e promotori di felicità o di sventura, vennero concepiti in modo immaginifico buoni o cattivi demoni, di qua e di là, insomma dappertutto, presso Indiani , Persiani, Babilonesi e Arabi, così come da Greci, Romani, Germani. Non è affatto necessario — a riprova di questo dualismo universalmente umano — ricercarne tanti esempi fra i miti dei singoli popoli. Del resto, regna grande incertezza sulla trasmissione di quei miti da un popolo all'altro. La comparatistica religiosa è ancora in fasce, e i

risultati sono tuttora inaffidabili, come furono già quelli dell'incipiente filologia comparata.

[p.193]

Diavolo gesuano — Soltanto il dualismo nelle visioni demoniache dell'Antico e del Nuovo Testamento merita attenzione, perché la teologia e la demonologia medievale vide in quelle scritture la parola del Dio, ragion per cui l'effetto della Bibbia sull'ossessione demoniaca è incontrovertibile, nonostante tutti gli errori e tutte le consce o inconsce falsificazioni, che pure ebbero i loro effetti.

A favore del biteismo, presso gli Ebrei prima di Mosè, parla già l'enigmatico Azazel (o Asasèl) che, assai probabilmente, si contrapponeva — in qualità di satana personale — alla persona di Jahve; quindi gli Ebrei non ebbero bisogno di prendere il loro demonio dal più lontano Oriente, durante la cattività babilonese; tuttavia sarebbe pure possibile che, in quel tempo, la superstizione nei demoni benigni e maligni, negli angeli e nei diavoli, acquistasse una forma determinata, e che — sotto l'influsso del monoteismo ufficiale — si plasmasse la figura di Satana, che incontriamo per la prima volta nel libro di Giobbe: un demone della tenebra, certamente un mago assai potente, tuttavia non proprio così potente come il demone della luce. D'altra parte, non c'è bisogno di avvertire come il monoteismo della dottrina mosaica non sia da prendere troppo sul serio; Jahwe/Geova fu l'unico dio, è vero, però i goi avevano altri dèi unici; Jahwe era uno spirito benigno per gli Ebrei, uno spirito maligno per i goi; e gli idoli dei goi, dal canto loro, erano ostili agli Ebrei.

Dall'antico Testamento non veniamo a sapere come accadde; sta di fatto, però, che l'ossessione demoniaca — presso gli Ebrei all'epoca di Gesù Cristo — era già assai sviluppata; e con essa si intende, precisamente, la fede nei perniciosi diavoli e insieme nel carattere demoniaco di tutto il mondo sensibile, terreno. Sono innumerevoli i passi in cui si parla del diavolo, nei primi tre evangelisti e nell'apocalisse, in Paolo e negli atti degli apostoli. Esso ha i nomi più diversi, che ancora oggi fanno parte del linguaggio corrente, benché oramai — da non più di cent'anni — in funzione di simboli estinti.

Satana è il signore degli spiriti maligni, delle dannazioni che provocano malattie agli uomini; si sbaglia di grosso, infatti, quando — per spiegare le guarigioni prodigiose in modo stupidamente razionalistico — si vuol fare senz'altro, delle malattie del Nuovo Testamento, delle malattie nervose oppure dei fenomeni isterici; perché ci sono anche invasati, fanatici, i quali soffrono di cecità, di sordità, di nodi gottosi. E ci si sbaglia ancora quando, per non far sembrare Gesù superstizioso nel senso del nostro razionalismo, gli si fa dire bravamente che egli stesso non aveva creduto al diavolo, intendendo conformarsi soltanto all'immaginazione e ai modi di dire del popolo. Se così fosse, avrebbe causato danni incalcolabili, giacché i suoi primi discepoli, nonché i suoi più tardi seguaci, fondarono giustappunto sui suoi miracoli la loro grossolana fede nel demonio.

[p.194]

Gnosticismo — Questa rozza fede in angeli buoni e cattivi, oltre che la fede in un prossimo imminente regno di Dio, avversato da angeli rinnegati, i così chiamati Padri della Chiesa dei primi tre secoli la desunsero senz'altro dagli scritti del Nuovo Testamento; sennonché, ai meglio dotati fra quei maestri, s'impose ben presto il problema: com'era possibile conciliare l'esistenza di spiriti così potenti col monoteismo? come accordare l'innegabile male presente nel mondo con la bontà del suo creatore? Nella soluzione di questi compiti esercitò la sua forza — invero più fantastica che filosofica — la gnosi, tanto che qualche aspetto di quel dualismo gnostico passò nella demonologia colta, e. molto più tardi (con Milton e Byron) nel salvataggio poetico e letterario della figura ingigantita di Satana. Nella fede popolare, però, non trovarono molto spazio stravaganze di questa portata: che non fosse stato Dio stesso a creare il mondo, bensì un dio inferiore, il "demiurgo"; che il Dio degli ebrei, al pari di Satana, non fossero che creature dell'Iddio supremo; che il diavolo fosse una scimmia divina di dio; che il demiurgo e i suoi demoni avessero astutamente provocato la morte di Gesù Cristo favorendo così, senza volere, il disegno del sommo Iddio.

Ciò nondimeno, una speciale concezione dell'universo gnostico passò radicandosi, rapida e incontrastata, nel mondo della fede popolare: ecco, gli dèi pagani — la cui inesistenza i padri della Chiesa non riuscivano ad immaginarsi, come gli antichi ebrei l'inesistenza degli dèi goi — altro non erano che demoni, potenze maligne, spiriti mendaci, diavoli. Ebbene, nel IV secolo — allorché il Cristianesimo fu promosso d'improvviso a Chiesa di Stato — la massa della popolazione era ancora affezionata alle vecchie funzioni religiose, talché ci si può ben immaginare che per quelle persone non facesse grande differenza se temere Diana o Venere, in quanto dee, anziché in qualità di diavolesse. La paura c'era sempre, e non contava poi molto che il suo effetto si chiamasse superstizione piuttosto che religione. Alla base della consueta rappresentazione di questi fenomeni si trova un'illusione, o meglio un'autosuggestione. Non avvenne, infatti, che la nuova Chiesa — quali che fossero le sue intenzioni — assumesse dalle vecchie Chiese una quantità infinita di usanze e di incantesimi; ma fu piuttosto che le masse popolari mutarono solo di poco il loro rapporto col mondo ultrasensibile, restando fedeli alle proprie abitudini superstiziose, coi rispettivi costumi e incantesimi, e diventando cristiane unicamente nel recitare il credo e il padrenostro.

[p.195]

Ireneo — Una teologia, scritta nero su bianco, da mandare bravamente a memoria (e che pertanto accampa i diritti d'una scienza nelle nostre università), in quel tempo, come s'è detto, non esisteva ancora. In compenso, furono pronti — a partire già dal secondo secolo — dottori ovvero padri della Chiesa, decisi a porsi l'insolubile compito di unificare cristologia, dottrina di salvazione e fede nel diavolo in un unico sistema, quanto più possibile logico, cioè di immettere, per così dire, la ragione in quanto v'è di più ripugnante al raziocinio.

Già il santo Ireneo (morto nel 200 quale vescovo di Lione) si prodigò in questa violentazione della ragione; i suoi scritti, resi accessibili solo ad opera di Erasmo, furono inizial-

mente rivolti contro gli gnostici e, sul lettore odierno, fanno una strana impressione specialmente perché Ireneo — il quale certo non sapeva ancora niente della trinità, e nemmeno dell'uguaglianza del padre col figlio — fu costretto a mettere e dura prova il senso comune cercando di dimostrare che, a creare il mondo, era stato il padreterno col figlio, e non già un demiurgo demoniaco. Nei confronti di Dio, Ireneo mostrò una quasi socratica modestia di non sapere: senza Dio, dice, non si può riconoscere Dio; lui ne sa di più, invece, riguardo al Diavolo, tanto da dare alla demonologia (che vorrei veder concepita sempre come contraltare equivalente della teologia) un impulso durevole, che farà sentire i suoi effetti fino all'età della Riforma.

Ireneo fu il primo a presentarsi in qualità di advocatus diaboli, ossia d'un patrocinatore legale che, in nome del giusto Dio, intendeva difendere il diavolo contro ogni violazione del diritto. Nella forma in cui si presentano questi atti processuali del diavolo (intentati ritualmente contro Gesù Cristo, contro la vergine Maria), nelle loro rielaborazioni del XVI secolo, sembrano quasi fungere da parodie, sicché potrebbero aver suscitato una terrestre ilarità negli studenti che, su di essi, dovevano esercitarsi forse solo per gioco nella procedura del diritto romano. Il santo Ireneo, però, non pensava minimamente di scherzare elaborando la concezione sulla quale si sarebbe edificata l'immensa bestialità dei processi al demonio. Inflessibile e giusto era rimasto, in Ireneo, l'antico Dio degli ebrei: un giorno, i giusti sarebbero risorti per il millenario Regno del Figlio; dopodichè, però, risorgeranno anche i non giusti, e allora il Padre, più severo, terrà il giudizio universale. A ciascuno, allora, toccherà il suo diritto, anche al diavolo.

Secondo la visione di Ireneo — tanto venerabile quanto demente — esiste tra il Dio e il Diavolo un rapporto giuridico, il cui oggetto è l'umanità stessa; e, come il mercante di Venezia è asservito a Shylock in forza della sua obbligazione, così l'umanità è soggetta al diavolo per la colpa di Adamo; con la differenza che Shakespeare — con più spirito cristiano che senso giuridico — fa che l'evidente buon diritto di Shylock si pieghi, mitigandolo con la grazia, laddove il padre Ireneo — con spirito poco o punto cristiano, anzi ebreo o anche romano — spinge all'estremo la lotta per il diritto, facendo pagare al Dio il sangue del suo Unigenito come prezzo del riscatto per l'umanità caduta nel peccato.

[p.196] Certo, è insita una certa grandezza nella costruzione giuridica di tutta la faccenda; tutto appare infatti come una necessità giuridica: la redenzione quale moneta di cauzione per il peccato di origine, ma anche per il superamento dell'inferno ad opera di Gesù Cristo. Quasi ancora più ragguardevole di questa apparente prospettiva giuridica è la svolta — verificatasi nella vicenda nella seconda metà del IV secolo —, quando teologi più raffinati fecero la seguente scoperta: nel processo, il Diavolo era stato turlupinato e tradito, veramente come Shylock in Shakespeare; il diavolo, infatti, aveva dovuto credere di avere inghiottito nel redentore degli uomini solo qualcosa di umano, senza avere neanche il presentimento di mandar giù anche i cardini del divino.

Stando così le cose, se è vero che i processi del diavolo contro Maria e contro Gesù Cristo (letture allora assai popolari) risalivano alla romana sensibilità giuridica del vescovo Ireneo di Lione, allora fu tanto più agevole fare di quei processi dei modelli paradigmatici

sui quali — oltre mille anni dopo — un giovane giurista avrebbe dovuto apprendere e praticare le formalità di ogni processo. E questo fu manifestamente (ritorno ad affermarlo), lo scopo di quegli scritti — diffusi verso la fine del Medioevo in tutte le lingue europee — che mostravano esplicitamente la tendenza ad impartire all'allievo conoscenze serie in forma gaia e leggera. Probabilmente gli autori, considerati giuristi di fama mondiale, avevano preso le mosse dalla fede in un chiaro rapporto giuridico tra Maria e il diavolo, tra Gesù e il diavolo. L'effetto non poteva essere che una risata, dapprima solo a spese del diavolo buggerato, ma poi sulla violazione del diritto ai danni del povero diavolo.

Processi diabolici — Il secondo dei due scritti fu pubblicato nel 1656 — ancora in tedesco per la sua maggiore diffusione — nell'edizione già curata dal drammaturgo **Jakob Ayrer**, sotto questo titolo prolisso: *"Storico processo de iure. Nel quale Lucifero si querela in guisa assai veemente nei riguardi di Gesù, per il fatto che questi gli ha distrutto gli inferi, li ha conquistati, ne ha liberato i prigionieri, e contro di lui Lucifero ha catturato e legato"*, eccetera, eccetera. Che ciò avesse un effetto assolutamente parodistico – simile ai dialoghi mitologici del vecchio Luciano —, non era certo nelle intenzioni dell'autore, anche se questi non dovrebbe andare assolto del tutto da una certa giocosa spavalderia; tuttavia l'effetto parodistico risulta da sé, e almeno per noi, dal dichiarato scopo del libro: are, cioè, della contesa sui più reconditi misteri della religione cristiana, materia esemplare di esercitazioni per candidati di giurisprudenza. Certo, la burlesca descrizione dei diavoli (Belial, nella sua alterigia, scodinzola una volta come se avesse una scopa nel deretano e volesse cancellare le sue impronte), le scurrili bordate di improperi tra [p.197] Mosè e l'avvocato del diavolo, sono fatte apposta per rallegrare i lettori del libro. E i tremendi anacronismi (il processo si svolge nel primo anno dopo la risurrezione di Gesù, eppure fa riferimenti all'imperatore Giustiniano, a Carlo V, ai pareri legali della Sorbona e di altre università, a verdetti della corte suprema, al corneo Sigfrido, ai papi, alla diaspora degli ebrei nel mondo, eccetera) non avranno disturbato allora più di tanto, giacché corrispondevano allo stato della coeva, ingenua ricerca storica.

Tuttavia, per quanto l'autore si sforzi di far giungere insieme ad un ortodosso verdetto — dopo pazzesche escussioni di testi e scambi di documenti a non finire — il giudice di prima istanza e il giudice di seconda istanza, il re Salomone e il governatore egizio Salomone, ebbene, il divertimento è indubbiamente ha la meglio sulla serietà della cosa, e non si ride sempre e solamente degli stupidi diavoli e degli increduli giudei. Vi si aggiunga che l'autore, molto spesso, cede ai suoi umori esercitando un'occulta critica: all'integrità morale dei giuristi, all'inaccessibilità dei misteri teologici, e perfino alla giustizia di Dio. Negli interrogatori dei testimoni, in particolare, si sentono deposizioni inquietanti, che fanno pensare già alla critica biblica di Bayle: i patriarchi vengono chiamati impostori e canaglie, il re Davide un mascalzone, Pietro un traditore, Gesù un figlio naturale, e così via.

Certo, tutte queste asserzioni vengono poi ribattute da altri testimoni, ma alla fin fine le imputazioni restano pur appiccicate in qualche modo; e con prudenza, più tardi, così si

esprimerà anche Bayle. Ora, il sarcasmo sulla venalità di giudici e funzionari della giustizia non avrebbe alcun significato per la religione se la medesima ingiustizia, nei riguardi del diavolo, non venisse pure imputata allo stesso Domineddio. Dio si sarebbe mostrato (p. 280) più misericordioso verso gli uomini che, a suo tempo, verso gli angeli decaduti. Io ho creduto di dover menzionare — già in quest'ambito — questi due curiosi atti processuali, in quanto la loro nascita e diffusione risale all'èra medievale.

Il processo "Satan contra Jesum" è l'opera d'un maestro del diritto canonico, **Giacomo di Ancarano** (o da Teramo), che morì nel 1417. Il processo "Satan contra Mariam" viene attribuito addirittura al celeberrimo giurista **Bartolo da Sassoferrato**, gloria dello studio bolognese, morto nel 1356. Del resto, il processo tra il diavolo e la vergine Maria — in cui Gesù funge da giudice — è sotto ogni aspetto elaborato con maggior accuratezza, e quindi, per quanto concerne l'effetto sul lettore di oggi, anche più grottesco del precedente.

[p.198]

Ai nostri giorni, i libri sulle baruffe giudiziarie tra Dio e Diavolo possono sembrare nient'altro che trastulli parodistici; ma per i Padri della Chiesa — tesi a vagliare secondo il diritto romano i concetti di peccato originale e di giustificazione — si trattò di cose terribilmente serie; anzi, le loro cavillosità giuridiche ebbero crescente influenza sulla codificazione del dogma cristiano, come venne configurandosi dall'inizio del IV fino alla metà del V secolo.

Già lo gnosticismo dei primi padri della Chiesa era stato, secondo il significato delle parole, null'altro che una filosofia della religione, preliminare cioè alla codificazione dei dogmi, alla cristallizzazione delle norme didattiche; quando questi dogmi poi — in lotta continua contro gli eretici — furono fissati, la libera filosofia della religione, o pensiero gnostico, perdette ogni possibilità di azione. Di volta in volta, la più recente filosofia religiosa fu costretta o a chiosare unicamente i dogmi, e niente più, oppure a trasformarsi in razionalismo antidogmatico.

[p.198]

Agostino — Già prima della solidificazione dei cosiddetti dogmi, come s'è visto poc'anzi, la fede nel Diavolo aveva rappresentato grande parte della religione popolare, e ciò in conseguenza del fatto che la Chiesa nascente aveva fatto, dei vecchi dèi pagani, terrificanti esseri demoniaci. Nel sistema dei dogmi, tuttavia, il diavolo penetrò per una via completamente diversa; e la responsabilità primaria di ciò ricade sul santo Agostino, solo che non ci si lasci sedurre dalla sua sfavillante retorica. La sua battaglia contro i suoi primi commilitoni, i Manichei, e successivamente contro i Pelagiani (questi sì propriamente non cristiani, in quanto animati da fiducia nella bontà della natura umana e nell'attendibilità della ragione), rappresentò una fondazione della follia diabolica più di quanto sia stato riconosciuto fino ad oggi.

La moderna Chiesa cristiana vede nel pessimismo moderno un nemico, e favorisce l'ottimismo sempre soddisfatto, cioè a dire la convinzione che il Dio buono e caro ha

sistemato tutto nel migliore dei modi, o volgerà tutto al meglio; l'antica Chiesa cristiana — ovverosia l'agostinismo — fu invece essenzialmente pessimistica, ed esecrò quanto v'è di bello e di buono al mondo, demonizzando insomma la "dolce vita".

I Manichei credevano operante in ogni persona, accanto al principio della luce, anche quello della tenebra; certo, Agostino fu un rinnegato, abbandonò il manicheismo, ma in realtà si spinse più in là dei suoi primi commilitoni, insegnando che gli uomini erano diventati malvagi solo per mezzo del peccato d'origine. Secondo la dottrina dei Pelagiani, il libero arbitrio era in grado di contrastare la natura peccaminosa delle persone; secondo la dottrina di Agostino — che sarà conseguente e spietata ortodossia nel calvinismo, assai più che nel cattolicesimo e nel luteranesimo —, il volere è diventato totalmente impotente senza la grazia, il libero arbitrio rivolto al bene è stato annullato dal peccato originale.

E quel famoso peccato — assidua e tormentosa fissazione del tristo santo Agostino — era stato opera del Diavolo. Così il diavolo, che il popolo temeva già in forza delle proprie immaginazioni, fece il suo ingresso anche nel dogma; e ben presto i religiosi, che allora per la prima volta ottennero un "magistero", seppero raccontare sul diavolo ogni sorta di dogmatiche vicissitudini: che era una creatura di Dio, che era un angelo decaduto, che non aveva un corpo, e che poteva farsi percettibile sotto forma di incubo (come in Agostino, appunto).

[p.199]

Ecco già all'opera le fantasie sessuali, tese a dipingere questo diavolo come suscitatore di voglie perverse. Già la Chiesa è così insofferente verso il paganesimo — diventato per essa la "religione del diavolo" per antonomasia —, che le virtù dei Greci e dei Romani vengono dichiarate (da Lattanzio e Agostino) come splendidi vizi. Le prime leggende demoniache vengono elaborate già prima del VI secolo. Sul Diavolo, i loro clericali autori sanno un'infinità di cose, vuoi dei suoi aspetti esteriori vuoi dei caratteri interiori. Lui, si sa, non è altrettanto ricco di conoscenze quanto gli angeli buoni; è lui che provoca ogni male, non per volere di Dio, ma con la "concessione" di Dio.

Origene aveva ancora sperato che il demonio si sarebbe un giorno emendato e sarebbe ritornato pentito al suo dio. Adesso, la Chiesa annunciava — e l'imperatore (Giustiniano) decretava — la definitiva incorreggibilità del Diavolo. La conoscenza di questo personaggio divenne sempre più dettagliata: il Maligno aveva assunto sembianze umane ed era di color nero. Con questo diavolo in veste umana, persone ignobili e infami potevano stipulare un contratto — un'alleanza detta comunemente "patto" — per mezzo d'una cessione scritta o con formale atto giuridico. (La più antica leggenda di Faust, quella del mitico santo **Teofilo**, risale invero solo al X secolo, però si basa su patti col diavolo molto più antichi; in quella leggenda, Teofilo si affida al diavolo per rabbia e brama di piaceri, ma il diavolo verrà raggirato per mezzo del documento, come Satana con la redenzione). La novità consisteva unicamente nel giuridico rapporto contrattuale fra il diavolo e il vassallo, il quale veniva ricompensato per il suo omaggio; per il resto, era tutto come

prima. Ad esempio, anche il romano aveva implorato, da qualche suo dio, un tempo buono per sé e un tempo inclemente per il suo vicino; adesso, il Dio s'era trasformato in un Demonio, col quale però — essendo questi così simile all'uomo — era possibile stringere un patto.

Nell'epoca di Carlo Magno, troviamo il medioevale incubo demoniaco ormai sviluppato alla perfezione. Il battesimo — sia come principio generale sia nelle usanze locali — è divenuto in pratica un rito di spergiuro, un'esalazione, uno sputare addosso al diavolo; gli dèi germanici s'erano tramutati in diavoli cristiani, i costumi germanici in consuetudini infernali; come, precedentemente, nell'Impero romano, la sindrome demoniaca era stata rinforzata mediante la degradazione degli dèi antichi, così ora — nei nuovi, giovani popoli — la paura del diavolo fu ribadita dai modi superstiziosi in cui le religioni locali vennero represse.

[p.200]

Il Diavolo reggitore del mondo — Riguardo al X secolo può valere senza riserve quanto la storiografia protestante, o illuministica, ha detto del Medio Evo nella sua globalità; il buio viene ormai rischiarato a mala pena da qualche barlume di luce, e il Diavolo — rappresentato sempre più in forma reale e corporea — diviene pressoché l'unico governatore del mondo. Senza esagerare: al diavolo di quest'èra veracemente barbarica si rende troppo poco onore assegnandogli solamente il ruolo d'un antagonista, di un "anti-dio" di pari potenza; perché di lui, e solo di lui hanno paura le persone, grazie a lui soltanto si esercita la magia, ed è lui che opera la maggior parte dei miracoli. Qualunque cosa avvenga di inusitato, di strano, viene considerato un fatto portentoso, quindi diabolico; il diavolo è diventato signore del mondo. E dunque, chi volesse negare il Diavolo, sarebbe senz'altro un ateo.

Nota — Qualcosa di quella posizione privilegiata del diavolo si è conservata qua e là fino al giorno d'oggi. Non si può contestare che nel popolo, in buona sostanza, la credenza nel malvagio demonio vive ancora più profondamente, o almeno ancora più attivamente, che la fede nel buon dio. Il giudice Adam, il gaio e furbo manigoldo creato da Kleist [protagonista della commedia kleistiana La brocca rotta], la esprime in questi termini:

> "Ci sono tanti scritti acuti e mordaci
> che non vogliono che esista un Dio;
> nessun ateo però, per quanto so,
> ha dimostrato che non c'è il Diavolo."

Un arciprete italiano piuttosto colto mi raccontò una volta: "Caro signore, che vostra moglie non ne voglia sapere di Cristo e della Madonna, magari si può comprendere. Così sono i Tedeschi! Però costei non crede nemmeno al Diavolo! Ma come è mai possibile!?" Tanto è vero che la rappresentazione del Diavolo è molto più vivace di quella di Dio, che

anche teologi e poeti hanno presentato l'inferno cristiano assai più icasticamente del cielo cristiano. Dante dipinge l'inferno e il purgatorio più realisticamente del paradiso, ragion per cui molti dei suoi lettori (e studenti) non conoscono affatto le bellezze degli ultimi canti: il cielo cristiano, insomma, è a ragione considerato noioso.

In tutto l'Occidente fu assai improbabile, allora, trovare un negatore del diavolo, se non, forse, nel cosiddetto "reggimento delle prostitute", presso la corte dei papi; ma anche di uno di quei papi si disse (e gli fu addebitato in un processo) che avesse brindato alla salute del diavolo. Forse la terribile angoscia che si era provata nell'attesa della prossima fine del mondo (l'inizio del regno millenario si calcolava dall'anno della nascita di Cristo) sfociava ora nella non più superabile paura del diavolo; e forse è da riconnettervi anche il fatto che nel XI secolo — visto che il mondo non era ancora finito — osò manifestarsi nuovamente un libero pensiero, o più generalmente un pensiero laico, temporale. Ma solo in singoli individui. Nel popolo, invece, l'epidemia dell'ossessione diabolica non cessò di imperversare, almeno per il momento. Anzi, si può definire il XIII secolo come il momento culminante del culto cristiano del Diavolo, nonostante che — contemporaneamente quanto improvvisamente — esso veda pure scendere in campo una specie di medioevale razionalismo avverso alla Chiesa.

[p.201]

Il monaco di Heisterbach — La sorte ha voluto che arrivasse fino a noi — venendo giustappunto dagli anni in cui l'imperatore Federico II scagliò fra le masse bigotte il luogo comune dei tre impostori — un libro assai candido, sinceramente religioso, che illumina in modo abbagliante la vera condizione dell'anima popolare: il "Grande dialogo dei miracoli e delle visioni" (Dialogus magnus visionum et miraculorum) del priore **Cesario di Heisterbach** (nato verso il 1180, probabilmente a Colonia, morto nel 1240). L'opera è una cronaca di portenti diabolici che l'autore ha compilato in massima parte prendendo non da scritti precedenti, ma da relazioni fatte da testimoni ancora in vita; la smania del compilatore per i miracoli è così grande che non gli riesce di essere serio e compunto neanche di fronte agli eventi più inauditi, tanto da esporre certe avventure come belle facezie.

Certo, il "mirabile dialogo" del monaco di Heisterbach fu un'impresa privata; tuttavia, con la sua enorme popolarità, ha contribuito a far sì che il Diavolo della religione popolare divenisse un'istituzione della teologia cristiana, conferendo una forma più determinata in special modo all'incubo della stregoneria, spianando così la via che porterà ai roghi delle streghe. Il diavolo del monaco di Heisterbach si presenta ora in forma di animale (come scimmia, corvo, rospo, ma altresì come cavallo, cane, gatto), ora in sembianza di giovane leggiadro, o anche di persona informe; non è del tutto corporeo, giacché non ha la schiena, ed in un certo senso neppure l'ombra. Gli "atti di libidine" li consuma — di volta in volta, a seconda dei casi — come "incubus" oppure come "succubus" (diavolo femmina). La

volontà della persona rimane in certa misura libera, giacché il diavolo può solo istigare al peccato, come l'angelo custode spinge alla virtù; perciò il diavolo risiede nel corpo della persona (da qualche parte, tra gli escrementi e tra le viscere), ma non nell'anima. Infine, dopo la morte, angeli e demoni si contendono l'anima della persona…e la povera anima, dovendo poi scendere all'inferno, dovrà attraversare altre prove orripilanti, descritte anch'esse con dettagliato realismo.

I contadini di Stedingen — In consimili onnipresenti fantasie diaboliche si specchiava la dura quotidianità della gente comune mentre, nel contempo, i grandi della terra — l'imperatore e il papa — conducevano le loro battaglie per l'egemonia, da persone che non hanno invero paura di niente e di nessuno, né di dio né del diavolo. Negli anni in cui l'imperatore Federico II si presenta sulla scena come anticristo, viene dai Paesi Bassi l'annuncio della fondazione d'una setta di Luciferiani; ed è come se con loro volessero preannunciarsi le future nefandezze stregonesche.

Nel medesimo periodo si svolge la storia della rivolta di Stedingen, nella regione dell'Oldenburg, dove i contadini si rifiutarono di versare all'arcivescovo di Brema le decime comandate da Dio; la contesa si protrasse a lungo, come la guerra dei Trent'anni, e la vittoria sembrò alla fine, fra grosse e piccole scaramucce, volgere le spalle all'arcivescovo. Quand'ecco il prelato dar piglio alle armi "spirituali": d'improvviso i contestatori delle decime furono dichiarati adoratori del diavolo, e l'adorazione del diavolo — praticata dalla cristianità intera – un'eresia, che come tale doveva essere [p.202] estirpata. A tamburo battente, con una bolla papale del 1233, si lanciano contro gli abitanti di Stedingen accuse che, in passato, avevano rotto le ossa a quasi tutte le sette cristiane, e che, in futuro, le romperanno alle streghe: osceno accarezzamento del diavolo che appare in forma d'un rospo o d'un uomo frigido ed esangue, o d'un gatto nero; fornicazione contro natura; vilipendio dell'ostia. Dopo che la sollevazione della gente di Stedingen fu alla fine (1234) soffocata nel sangue dei contadini, non si parlò più di tutto quel ciarpame demoniaco, e il vincitore si contentò d'incamerare gli averi dei presunti eretici.

L'espressione di Lutero "il mondo brulicante di demoni" la comprendiamo meglio, e più letteralmente, prendendo le mosse dalla satanologia del XIII secolo. L'ingerenza del demonio in tutte le vicende umane è il riflesso speculare dell'universale operosità della divina Provvidenza; con la differenza che la diabolica Provvidenza è più immaginabile dell'altra: c'è soltanto un dio, ma moltissimi diavoli. Un adoratore del diavolo, l'abate **Ricalmo**, ha creato per l'onnipresenza di esso una graziosa immagine: come un povero peccatore nel mare è immerso da ogni lato dall'acqua, alla stessa maniera i diavoli avvolgono le persone da tutte le parti. È esattamente come con la divina provvidenza, che ci ha contato i capelli sulla testa: il diavolo si nasconde in ogni colpo di tosse, dietro ogni disdicevole appisolarsi, dietro ogni puntura di pulce, ogni prurito, ogni brontolio della

pancia, ogni disappetenza. Per cui, contro tutti i demoni, fa sempre bene il segno della croce, e perciò anche contro il pizzicore e contro la sbornia.

Gl'innumeri diavoli sono tutti disposti a compensare le persone per la loro defezione da Dio; adesso si fa generale la fede nella possibilità di un'alleanza col diavolo, e già si racconta che la polizza con lui debba essere sottoscritta col sangue. Si moltiplicano, inoltre, le cronache sulle blasfeme e disgustose procedure relative al contratto diabolico, sul rinnegamento del Cristo e sul bacio — d'ora in poi sempre ricorrente — sulle natiche di Satana. Già nel 1312 si cominciò ad estorcere ai Templari, che si volevano annientare per invidia e per avidità di ricchezze, la confessione, sotto tortura, di siffatte demenziali nefandezze; ancora prima, dunque, dell'introduzione ufficiale dei processi alle streghe.

[p.203]

La bolla "Summis desiderantes" — Notoriamente, l'esistenza dell'alleanza col diavolo e le streghe — dopo che popolo e clero ebbero perfezionato questo incubo, e dopo che l'Inquisizione già da tempo usava quel delirio contro gli eretici — fu decretata ufficialmente e solennemente da papa Innocenzo VIII con la sua bolla "Summis desiderantes", promulgata il 5 dicembre 1484. In modo ufficiale e solenne, cioè ex cathedra, perché non mancavano prìncipi temporali ed ecclesiastici che osavano recalcitrare alla violazione del diritto degli inquisitori.

Così, proprio negli ultimi anni dell'èra chiamata fino allora Evo Medio, la follia demoniaca s'intensificò fino al delirio della stregoneria; ed ebbero inizio i tre secoli dei roghi alle streghe. Eretici e liberi pensatori, dove e quando fu possibile, vennero bruciati insieme; e allorché l'eresia protestante — come per un miracolo — riuscì ad affermarsi, imitando peraltro immediatamente la vecchia Chiesa nella persecuzione di eretici e di streghe, razionalismo e libero pensiero (coi loro esponenti votati a morte sicura) sembrarono perduti per sempre, e il dominio delle Chiese assicurato per sempre.

Il pensiero critico, che nel XIII secolo già era stato anticristiano o deistico, dovette faticosamente e cautamente ricominciare a rintuzzare la stregoneria. Tratterò più avanti, in un apposito capitolo, questo tardivo regresso del pensiero razionale; intanto, accantonando la follia stregonesca della Chiesa e i crimini corrispettivi, vorrei concludere la storia — relativamente decente e persino onesta — del delirio demonico. Come fin qui ho fatto seguendo in gran parte il libro di **Roskoff,** per dire il vero con qualche comparazione tra la satanologia e la teologia, quindi con una spregiudicatezza che non si cercherà e non si troverà appunto nel teologo protestante Georg Gustav Roskoff (professore e funzionario austriaco nato nel 1814 a Preßburg, morto nel 1889 a Aussee), per quanto grande sia lo spirito liberale con cui la sua "Storia del diavolo" (1869) combatte le concezioni del Medioevo.

Dio e Diavolo — Chi non si lasci ingannare dal valore affettivo implicito nel linguaggio che circonfonde, qui, d'una raggiera sfavillante il concetto di Dio, e là, di sprazzi rossi e neri il concetto di Diavolo — come un alone intorno alla luna —, costui non potrà disco-

noscere quanto hanno in comune le due concezioni. Sono infatti due demoni che, buono l'uno e cattivo l'altro, vengono tenuti separati in virtù dell'utilità che hanno per l'uomo. Non è giusta neppure l'espressione "dio falso" attribuita agli dèi dei pagani greci, romani, germanici e slavi; un demonio siffatto resta un dio, finché può giovare o nuocere per mezzo di forze soprannaturali; ed è sulla fede nelle potenze sovrasensibili che si fonda l'intera visione medievale del mondo, tanto in demonologia quanto in teologia.

Gli effetti dei demoni saranno fors'anche miracoli pericolosi, però non esistono miracoli falsi. Su questo, neppure la dottrina ecclesiastica fa distinzioni, dato che la fede nel Diavolo e nei suoi poteri sovrannaturali fa parte integrante e costitutiva dell'ortodossia; la Chiesa afferma soltanto ciò che il vecchio Dio degli ebrei disse già: anche l'altro Dio, l'anti-dio, il Diavolo, è un incantatore, potente quasi quanto me, però non ti è permesso invocar-lo, perché io sono un Dio geloso; se ti allei col Dio antagonista, allora io ti tratto come mio avversario.

[p.204]

Il concetto di "falso dio", di idolo feticcio, non manca oltretutto d'un certo umorismo, non appena si diventi consapevoli di come il pensiero vi associ qualcosa di analogo ad un falso principe, ovvero d'una persona in carne ed ossa, che non ha dalla sua soltanto il diritto ereditario del vero principe. I Greci e i Romani, nel loro politeismo, furono abbastanza semplici da non sapere né da inventarsi nulla a propositi di "falsi dèi". Degli dèi attribuiti ai goi, ossia ai non giudei, gli Ebrei fecero dei pretendenti abusivi, illegittimi, e pertanto impotenti. Chi invece considerava il Diavolo come il dio più forte, stringeva appunto con lui la sua alleanza. Anche il diavolo possedeva il suo regolare servizio e la sua gerarchia; e aveva pure un figlio, partoritogli da una monaca, il profeta e mago **Merlino**.

Fede maniacale nei miracoli — La fede nei miracoli del Medioevo cristiano si trovò ad un livello inferiore a quello che, durante l'antichità, fu nulla più che ingenua credulità; certo, anche Greci e Romani si bevvero le più folli panzane come fatti belli e buoni, ma ciò dipese unicamente dalla loro miseranda capacità di scrutare la natura, giacché, in realtà, Greci e Romani (a prescindere dalla plebe) furono profondamente convinti degli accadi-menti causali nella natura e nella vita umana, e, col progredire della conoscenza della natura, avrebbero potuto sicuramente accantonare — senza scrupoli di carattere religio-so — la loro credulità, che non fu d'altronde mai una fede dogmatica nei miracoli.

Nel Medioevo cristiano, per contro, era costitutivo del dogma ecclesiastico che non vi fossero leggi naturali di sorta, e che, pur contro il corso della natura, Dio portasse il bene, e il Diavolo, con licenza divina, il male. Non solo epidemie, terremoti, carestie, ma anche i fatti di ogni giorno sottostavano senza regola alcuna all'arbitrio del Demonio buono o cattivo. La fantasia del Medioevo fu inesauribile nell'inventare ossessive leggende di santi, assetate di prodigi. Anche gli eroi dell'antichità, è vero, se si vuol dar credito ai poeti, superavano mirabolanti avventure; nessuno, però, era tenuto a credere ai poeti. Al contrario, i santi — chiamati gli atleti di Cristo — erano taumaturghi secondo il magistero

della Chiesa; e chi si opponesse all'adorazione dei santi, o anche solo al culto delle immagini, era passibile di morte, come eretico oppure come adoratore di Satana. In modo "naturale", dopotutto, considerando che la funzione principale dei santi, i quali in origine erano stati unicamente i martiri, consisteva propriamente — nell'opinione del popolo e nell'intenzione di infinite leggende — nel prendere le difese dei peccatori contriti, per proteggerli dalla malignità del demonio.

L'inimicizia più irriducibile sussisteva tra il Diavolo e la santa Maria. Era ovvio che la madre del salvatore fosse amata e venerata; tuttavia, fin dal IV secolo, prese a svilupparsi — a dispetto di frequenti controversie — un culto che, sulle prime, riverì la madre quale mediatrice tra i poveri umani e Dio, ma che poi finì per adorarla semplicemente quale madre di Dio.

[p.205]

Maria — Questa divinizzazione della madre Vergine procedette di pari passo con la paura del diavolo; nell'epoca in cui l'imperatore Federico coniava lo slogan dei tre impostori, disponendo però nel contempo l'introduzione dell'Inquisizione, e dopo che il Diavolo — secondo una generale credenza — ebbe assunto il governo del mondo, le masse disperate cercarono rifugio e scampo presso la Vergine Maria. Oggi, se leggiamo quelle saghe mariane come se fossero dei vecchi carmi, può essere che cediamo assai facilmente al fascino di queste favole, quanto mai amabili, facili a ricordarsi, spesso entusiasmanti in modo irresistibile; ma certo, sulle persone — inclini a credere fervidamente in tutti quei fantasiosi portenti — quel confidare perdutamente in un aiuto di quel genere deve aver avuto effetti corruttivi e depravanti.

Un'enorme quantità di tali leggende racconta storie nelle quali la vergine Maria, solo per esser stata invocata, dà assistenza ai peggiori peccatori. Non solo, si badi, essa protegge le suore cattive, che hanno profanato i loro voti, no, anche i criminali incalliti. Un brigante di strada che iniziava regolarmente i suoi assalti con un incensamento della vergine Maria, in grazia di ciò viene sostenuto, mentre già pende sul patibolo, dalle tenere mani di Maria, per cui non può morire; e siccome il boia vuol giustiziarlo con la spada, ecco che gli viene sottratta l'arma come per un incanto. E non solo la giustizia terrena, pure quella ultraterrena viene beffata dal potere di Maria, pari a quello divino; il Diavolo ne viene defraudato e maltrattato, perfino nei casi in cui — secondo la sensibilità giuridica del Medioevo — il buon diritto è dalla sua parte.

Persino con la violenza, in certi casi, viene estorto al diavolo l'atto di dedizione. Il colmo mi sembra venga toccato da quella leggenda che collega il miracolo alla meccanica ripetizione del nome di Maria: un povero storno — che ha peraltro imparato a recitare l'"Ave Maria" — balbetta le parole sotto gli artigli dell'astòre, per cui ne esce indenne. La Chiesa non ha esitazioni ad assumere tra le sue tradizioni anche questo miracolo mariano, che ricorda i cilindri da preghiere dei lama tibetani. Eppure anche i prodigi mariani di ogni giorno contengono spesso un aspetto di violazione del diritto che ci indigna, e che invero dovrebbe indignare assai di più i teologi della "giustificazione", ossia i protestanti.

Invece di cento esempi, più o meno conosciuti, ne basti qui uno, che evidenzia l'aggiramento delle vie legali con una sfacciata similitudine. Trovo questo impagabile esempio nell'autobiografia del borgomastro di Stralsund, **Bartolomeo Sastrow**, che nel 1595 fu scritta dal vegliardo autore nel 1595, ma fu pubblicata completa solo nel 1823/24, e poi più sovente in estratti. Il vecchio signore racconta d'una predica cattolica che aveva ascoltato da un giovinastro in abito talare a Landau, dopo l'annuncio dell'interim e la cacciata dei predicatori evangelici: la vergine Maria, diceva, doveva essere comunque adorata, a dispetto di quanto pensavano i luterani. Una storia veritiera, di cui non so dire a quale vecchia leggenda si richiamasse. [p.206] Orbene, uno che ha recitato molte avemarie muore, ma pare che non lo lascino entrare in paradiso. Per sua fortuna, proprio in quel momento, arrivano davanti al portone del cielo Maria in compagnia del figlio. Gesù ritiene di esser soltanto lui la porta, la via e la verità. Al che Maria ribatte: "Se tu sei la porta, io sono la finestra…prendigli (al defunto) l'anima, e lanciala in cielo attraverso la finestra!". E qui il vecchio autore sbotta disgustato: "Ma può esserci qualcosa di più empio e svergognato di questa predica!?"[1]

Brama di denaro — Di fatto, il diavolo divenne la denominazione stessa del dio falso, nella misura in cui l'odio settario — alimentato e aizzato dalla sacerdotale sete di potere — andava raffigurando facilmente tutti i fedeli dissidenti come servitori del diavolo, non soltanto in senso figurato. Lutero s'era limitato a definire le usanze della Chiesa romana quali trappole del demonio, mentre i cattolici bollarono lui, più seriamente, come un figlio del Maligno; come, in passato, il "flagello di Dio" **Attila** era stato visto pure come un figlio del diavolo. Quando, verso la fine del Quattrocento, il processo per stregoneria diventò un'istituzione ordinaria, estesa da prìncipi ecclesiastici e temporali all'annientamento degli eretici (senza contare lo scopo secondario del ricatto finanziario), allora è probabile che legislatori, giudici e carnefici avessero spesso la cattiva coscienza di essere veri e propri mascalzoni; per la religione del popolo, tuttavia, gli eretici erano effettivamente adoratori del falso Dio, del diavolo, sicché, proprio nei prìncipi credenti della Chiesa (costoro non sono mai mancati, incapaci com'erano di elevarsi al disopra della fede popolare), non occorre presupporre ogni volta una cattiva coscienza. Eppoi i prìncipi della Chiesa, a partire da Gregorio VII e Innocenzo III, dovevano difendere un potere sconfinato per cui, come politici, poterono sempre affermare che il fine giustifica i mezzi.

Anzi, è stolto parlare della lotta fra Stato e Chiesa come d'una lotta fra due ideali; per la verità, i nuovi imperatori, i nuovi re, come pure i nuovi capi ecclesiastici, tendevano unicamente a consolidare e ad assicurare il potere elargitogli dalla storia; le motivazioni religiose e politiche non furono se non armi verbali, da usare insieme alle altre armi.

[1] Una simile religione mariana, che colloca la Vergine al di sopra dello stesso buon Dio, sussiste tuttora nei paesi cattolici. La blasfemia più temeraria, in proposito, la trovo nel "Cristianesimo estetico" di **Paalzow** (p.274). Uno spagnolo, per dimostrare che Maria è degna di adorazione più di tutte le altre persone della divinità, esclama : "Certo che la madre deve valere più del figlio! *Cuando tenga la Vergin para me, yo caco en Dios*" (quando ho la Vergine per amica, me ne fotto di Dio).

L'implacabile lotta tra gli **Hohenstaufen** e i papi fu difatti una lotta temporale per il potere. Tanto che, dopo il tramonto dell'autorità imperiale, allorché la Francia risollevò la concezione della sovranità statale, il medesimo conflitto venne ripreso e sviluppato con le medesime armi delle parole e della polemica, solo in apparenza di argomento religioso.

[p.207]

Dal crollo della civiltà antica, e dopo la vittoria del cristianesimo, l'opera del razionalismo fu impedita massimamente dal fatto che il ceto religioso ebbe la proprietà esclusiva dell'istruzione ancora presente e, di fatto, possibile. Educazione voleva dire — e in effetti fu — conoscenza della lingua latina; seppur insensatamente, la lingua di Roma, ormai pressoché morta, stava per diventare la lingua sacrale della Chiesa e, per soprappiù, la lingua dei giuristi e degli statisti. I papi non riuscirono, è pur vero, a sopprimere le lingue popolari; tuttavia le decisioni — in tutti gli affari della cosiddetta Chiesa e del cosiddetto Stato — dovevano passare da chi sapeva di latino, quindi dai religiosi; e si sa in quale modo il diritto canonico, come quello civile, venne piegato in favore del clero.

La Chiesa s'era fatta sempre più avida di danaro, e divenne più ricca di qualsiasi principe laico; e tutto per mezzo di donazioni autentiche e falsificate, di fondazioni e investiture, e inoltre — con brusco degrado — col traffico delle reliquie e col commercio delle indulgenze. Smaccate stupidaggini acquistarono un valore monetario, e non mancarono le reliquie del diavolo: come reliquia, si comprò a caro prezzo un pezzo del buco in cui era infilata la croce, come pure la pietra che il diavolo aveva porto al salvatore. La penitenza — un tempo concetto morale di conversione interiore — si trovò realizzata in versamenti pecuniari. La dolorosa espiazione dei flagellanti fu, per l'appunto, il pagamento dei poveri.

Appetiti carnali — Stando alla fede popolare, la divina Provvidenza fu prodiga più di vittorie in battaglia e di poteri statali, la diabolica assistenza più prodiga d'oro e di altri tesori… ma poteva accadere anche il contrario, giacché il Dio e il suo Antagonista erano entrambi amministratori di beni mondani. Una, e soltanto una piacevolezza di questo mondo, sembrò essere riservata al Diavolo: il soddisfacimento dell'istinto sessuale, che si chiamò pure — in maniera spregiativa — piacere della carne o "fornicazione". Con grandissima erudizione si è cercato di documentare, sulla base di fonti fortunose, che le persone del Medioevo sarebbero state particolarmente dedite alla libidine; sarà stata, di certo, una bieca esagerazione, sorta magari dalla morbosa immaginazione di quei monaci che si mortificavano nella carne, credendo, nel loro sovreccitamento, di scorgere ovunque atti sessuali contro natura. Con la differenza che, nell'antichità e nell'èra moderna, alla concreta vita quotidiana non si contrapponeva una dottrina che dichiarasse peccaminoso ogni piacere del sesso. Certo che, nei confronti della pura figura del Salvatore, fa una grottesca impressione che a Roma il vescovo — prima della consacrazione — dovesse esplicitamente giurare di non aver commesso né il reato di pederastia, né quello della sodomia, di non aver violentato suore né vissuto in bigamia.

[p.208] Nel Medioevo, le persone non furono più pure né più abiette che in passato o in futuro; ma che i religiosi, i quali si spacciavano per dispensatori della salvezza in questo e in quell'altro mondo, fossero d'altronde immersi — contrariamente agli insegnamenti dei vangeli — nella frenesia dei piaceri e nell'avidità, ebbene, tutto questo sembrava insopportabile, o meglio, sembrava concepibile soltanto come un effetto del diavolo. Il fatto è che il Medioevo ebbe a disposizione — come presunta conoscenza — la sola teologia, fattasi ormai per metà satanologia. Dalla teologia venivano imposti a tutte le facoltà determinati compiti: la filosofia doveva esclusivamente dimostrare mediante la logica gli assiomi della Chiesa, ivi comprese l'esistenza e le proprietà del demonio; la scienza del diritto, tutta la giurisprudenza doveva trasformarsi in diritto canonico, la cui gestione competeva ai religiosi; e segnatamente la giurisdizione penale era destinata a legittimare la persecuzione di eretici e di adoratori del diavolo, l'impiego della tortura e dei più atroci mezzi di repressione; perfino l'arte medica e farmacologica, che aveva percorso vie peculiari, doveva essere ricondotta alla concezione che i veri agenti delle malattie fossero i demoni. Le terrificanti pestilenze del Medioevo vennero considerate dalla Chiesa o come castighi di Dio, o come atroci infamie — peraltro consentite da Dio — perpetrate dal Diavolo. (Tra i due modi di vedere e di dire, in ogni caso, a me non riesce di trovare una differenza sostanziale.)

Anche gli eretici del Medioevo, appunto perché non erano razionalisti, potevano bene insorgere contro la non cristiana "mondanità" della Chiesa e contro le ancor meno cristiane attività del clero; tuttavia non pensavano lontanamente di poter usare un linguaggio diverso da quello della teologia e/o della demonologia. La setta dei Manichei, in particolare, era tutt'altro che estinta, anzi tornò a manifestarsi sotto diversi nomi, portando in Occidente — attraverso Costantinopoli — un sistema compiuto di religione demoniaca, ovvero un dualismo che faceva del diavolo un figlio di dio nonché un vero e proprio reggitore del mondo. Ora, sotto la denominazione di Càtari si raggrupparono sette più o meno analoghe; che l'epiteto ingiurioso di "Ketzer", di eretici, derivi veramente da "catari" (benché il Paul ne dubiti), oppure no, certo è che, contro gli eretici adoratori del diavolo la Chiesa, dopo Innocenzo III, rivolse i suoi attacchi più concentrati, riesumò le vecchie crociate, introdusse la nuova Inquisizione, strumentalizzò la rabbia del popolo (diretta, per la verità, soltanto contro streghe e maghi), di modo che dovettero essere superati inquisizione e fede stregonica prima che l'Illuminismo moderno potesse cominciare il suo lavoro.

[p.209]

Amici di Dio — Per connotare i Càtari, la più recente storiografia preferisce dire neomanichei; così, con un nome nuovo, un'ipotesi verosimile si trasforma in punto di partenza scientifico, ossia nel presupposto che gli eretici occidentali (gli Albigesi) si trovino in storica continuità con gli antichi Manichei. Questo collegamento è documentato con certezza per quanto riguarda le sette orientali degli Euchiti o Messaliani, in Tracia, e dei Bogomili in Bulgaria. (Bogomili, in lingua slava, non è "dio abbi misericordia", bensì

"caro a Dio", teofilo, amico di dio). Queste due sette hanno in comune il fatto di aver immesso per la prima volta la satanologia — che in Occidente s'era arrampicata sul corpo della Chiesa come religione popolare, finché il tralcio finì per esserne il puntello — all'interno d'un sistema teologico di fantastiche dimensioni.

Accadde nei secoli XI e XII. E palesemente, nella dottrina come nella vita, essi erano imparentati coi Manichei delle origini. Presso gli Euchiti e i Bogomili si sviluppò in misura eccezionale, e vorrei sottolinearlo, la concezione d'un dio-diavolo, ossia di Satanaele. Secondo una cronaca antichissima, presso entrambe le sette — che vedevano in Mosè uno strumento del diavolo e nella Bibbia una silloge di falsità — vi fu un Dio supremo che generò due figli: Satanaele, il maggiore, amministrava il mondo terreno, mentre il più giovane, Cristo, si occupava del mondo celeste; si adorano ambedue i figli di Dio, oppure anche uno solo, il cattivo o il buono. Specialmente presso i Bogomili, per i quali l'elohista sembra essere stato Satanaele, la creazione dell'uomo e la nascita del messia vengono reinterpretate in una cosmogonia e soteriologia poeticamente spregiudicate. Cristo si fa uomo solo in apparenza. Il nato da una presunta vergine ha la meglio sul fratello Satanaele, il quale adesso perde il secondo nome (ele = dio) diventando Satana. I Bogomili — ovvero amici di Dio — sono gli eletti che non hanno bisogno di battesimo né di eucarestia, che non venerano nemmeno la croce, e tanto meno le immagini. I bogomili vennero perseguitati, riuscendo tuttavia a sopravvivere dalla metà del XII secolo fino all'epoca della conquista dei Balcani da parte dei Turchi, e anche più a lungo.

[p.210]

I Catari dell'Occidente, che ebbero molti altri nomi (bulgari, patarini, pauliciani), sono dunque associabili verosimilmente coi bogomili, quasi certamente con gli antichi Manichei, che non erano stati eliminati completamente in Spagna, Africa, Italia e Francia. Di epoca in epoca si ripresentano seguaci di sette che rifiutano i sacramenti e la dottrina trinitaria, pagando perciò con la vita. Nel 1167, in Francia, si indice un concilio dei Catari; la sede del loro capo dovrà trasferirsi in Bosnia, dove i patarini — dopo la guerra santa di Innocenzo III — furono duramente repressi come setta manichea.

Il nome di Albigesi (da Albi nel meridione della Francia, ma certamente connesso anche agli albani, così chiamati da Alba in Piemonte) divenne una denominazione collettiva per gli eretici francesi, i più rigorosi dei quali — non dissimili in ciò dai bogomili — riconoscevano due princìpi, vedendo in Mosè uno strumento del principio maligno (ma anche nel battista Giovanni), dichiarando le persone della Sacra Famiglia quali figure fittizie; altri gruppi della setta assunsero una posizione di compromesso riguardo alla trinità.

Inquisizione — Intorno al 1200, nel sud della Francia, la suddetta eresia era assurta a grande potenza, fino a costituire un reale pericolo per la Chiesa cattolica. È noto come la setta — negli anni dal 1208 al 1229 — venisse quindi soffocata nel sangue ad opera dell'Inquisizione e del "braccio secolare".

Va da sé che, inizialmente, la Chiesa reprimesse i catari ribelli e il conte di Tolosa soltanto per motivi politici. Si fosse trattato d'un conflitto spirituale, si dovrebbe dire, esagerando ma non troppo, che i Catari si discostavano certamente dall'ortodossia della Chiesa nei dogmi e nella liturgia, ma che la divergenza principale andava ricercata più sul terreno della demonologia che in quello della teologia. Per dirla bruscamente (con più rudezza di quanto sopportasse la coscienza del tempo): la Chiesa insegnava per principio un certo monoteismo, pur venendo a patti e accettando in certo modo il "governo ombra" di Satana; i Catari insegnavano fondamentalmente il binario governo di Dio e Diavolo. Ebbene, a questo punto è di estremo interesse notare come proprio allora — nei primi decenni del XIII secolo — il popolo sempre considerato credente e osservante soccombesse alla più estrema paura demoniaca, facendo del diavolo il signore quasi incontrastato del mondo, e spingendosi così anche oltre la dottrina dei catari.

L'Inquisizione aveva cacciato il Satana degli eretici con l'aiuto del diavolo popolaresco; e questo diavolo, d'ora in avanti, rimarrà potente nella Chiesa. Si può dire, più semplicemente, che la Chiesa accolse nella propria satanologia molti concetti demoniaci dei manichei, assecondando dappertutto l'ossessione diabolica del popolo. Il suo potere, all'inizio del XIII secolo, si era consolidato abbastanza per piegare la disubbidienza degli eretici; in passato, ci si era accontentati di estromettere dalla comunione dei credenti quelle persone caparbie che non accettavano qualche dogma, il che, dopotutto, è un buon diritto di qualsiasi corporazione; adesso, invece, i giuristi romani si appellavano ad un antico diritto tardo-romano per infliggere agli eretici la pena di morte.

[p.211] Solo la piena giurisdizione fu in grado di procurare alla Chiesa il potere di vita e di morte sulle persone; il diritto ad indagare, ad inquisire — in breve, il potere giudiziario proprio della magistratura — la Chiesa se lo aggiudicò all'epoca della sua massima potenza, almeno nella lotta agli eretici e ai satanisti. Con sofistica maestria, i teologi seppero far sì che questi due reati religiosi — il distacco dalla Chiesa e l'alleanza col diavolo — venissero concepiti e riguardati unitariamente; e il popolo, pur non odiando gli eretici e disapprovando la loro persecuzione, ma nutrendo d'altronde tanta angoscia nei confronti del diavolo e delle streghe, posto di fronte all'eliminazione degli eretici, venne persuaso a giudicarla con favore, dacché gli fu insegnato a guardare l'eresia come un effetto del Diavolo. Prima, i prìncipi temporali ed ecclesiastici che per umanità o lungimiranza si erano opposti alla creazione dell'inquisizione potevano far assegnamento sul popolo; dopo, quando il diavolo era oramai dipinto ad ogni parete, anche l'uomo della strada, anche la gente comune fece l'abitudine ai roghi degli eretici e delle streghe, a tutte le disumane efferatezze dell'Inquisizione.

L'orrore che la nostra età prova per l'Inquisizione, documentato in numerosissime esposizioni storiche e artistiche, riguarda naturalmente soltanto l'istituzione, non già il concetto che — in origine — è quasi altrettanto innocuo quanto lo è il concetto di "sanctum officium" per la dignità e il compito di questo tribunale della Chiesa. Già in latino, "inquisitio" fu un semplice termine tecnico per indagine, interrogatorio in un processo;

rientra nella storia casuale delle lingue che, per esempio in Francia, la precedente forma "enquete", che sta segnatamente per avviamento d'un processo di canonizzazione, fosse imparentata col successivo forestierismo inquisition, che stava appunto per avviamento d'un processo ereticale. Certo è che, di siffatti processi per la vita o per la morte, la Chiesa non seppe nulla fintanto che non ebbe da difendere né da imporre un suo potere; una certa tolleranza, per gran parte involontaria, venne abbandonata prima da Agostino e poi, con più durezza, da Tommaso, il quale esige ormai la morte dell'eretico, adducendo che l'offuscamento della fede è peggiore della falsificazione della moneta, e che la frequentazione con un eretico (e qui il nostro sentire ripugna a tale logica) è comunque proibita, ma che il modo più sicuro per evitarla è quello di dare quel soggetto alle fiamme.

[p.212] All'istituzione formale d'una giurisdizione riservata agli eretici si pervenne tuttavia solo con **Innocenzo III**, allorché costui, certamente il più forte fra tutti i papi, ebbe ridotto sotto il suo volere — cioè il volere del vicario di Dio — l'imperatore e i re d'Inghilterra e di Francia, mentre i movimenti ereticali cominciavano proprio in quegli anni a montare pericolosamente. Pare che Innocenzo III fosse un credente sincero, non un ipocrita; tuttavia, come fu il vero e proprio fondatore dello Stato temporale della Chiesa, così furono anche ragioni meramente politiche ad indurlo a riesumare l'idea delle Crociate (ormai lentamente declinante), tramutando l'idea delle Crociate contro gli "infedeli" in guerre antiereticali, in campagne di annientamento contro gli "eterodossi". Una tale impresa di sangue venne prospettata quale dovere di tutti i regnanti per mezzo del quarto Concilio Lateranense (1215), dove peraltro ci fu poco da discutere, dovendosi ascoltare soltanto i dettami del pontefice elevati a legge: annientamento degli Albigesi, condanna di **Amalrico di Bena** e di Gioachino da Fiore, vessazioni ai danni degli ebrei. Il sovrano che non si piegasse agli ordini del papa doveva essere a sua volta condannato, e infine deposto. Non v'è da stupirsi, quindi, che la Chiesa procedesse ancor più spavaldamente contro persone private sulle quali cadesse anche solo il sospetto di aver avuto contatti umani con eretici, o di essersi occupati di loro.

Il fondamento giurisdizionale del procedimento a carico di eretici venne posto pure dal quarto Concilio Lateranense; questo procedimento giudiziario — ovvero la inquisitio — fu dapprima prerogativa di legati e vescovi, ma già coi papi successivi divenne un affare della Curia romana. Il papa nominava gli inquisitori, affidando questo incarico agli Ordini nuovi — in special modo a quello dei Domenicani —, e creando il diritto bellico a carico degli eretici, dei loro difensori, complici e seguaci. Soggetto passibile di inquisizione è qualsiasi persona — quale che sia il suo rango — con l'unica eccezione del papa. Il papa ha gettato sul mondo una rete alla quale nessuno è in grado di sfuggire. In base all'umana prevedibilità.

Ha inizio dappertutto la lotta per l'attuazione del nuovo procedimento giudiziario. Immediatamente, in Italia, sotto papa Innocenzo III. Ma perfino qui vi si oppongono

alcuni piccoli Stati, come la Repubblica di Venezia, che non vogliono rinunciare alla sovranità nella giurisdizione. In Francia — dove per venti anni imperversa la vera e propria guerra contro gli eretici — il popolo insorge contro le sanguinose esibizioni delle pubbliche esecuzioni, sicché talvolta gli inquisitori devono temere per la propria incolumità. Di quando in quando, per dire la verità, i re approfittarono dell'eccezionale procedimento, per annientare anche i "grandi" riottosi al loro potere, o per far soldi; ciò nonostante, in tempi brevi, ossia cent'anni prima della Riforma, la Chiesa gallicana riesce ad affrancarsi da quella romana, al punto che l'Inquisizione — ovverosia il diritto di vita e di morte da parte del papa — cessa di vigere sul territorio francese.

In Germania, per far fronte alla Chiesa, non vi fu nessun potere monarchico sufficientemente forte; allorché il domenicano **Corrado di Marburgo** — inflessibile consigliere spirituale e sadico confessore della santa Elisabetta di Turingia — si prestò a farsi strumento della Curia (essendo forse più assetato di sangue che arnese di repressione) per realizzare anche in Germania qualcosa che ricordasse le guerre agli Albigesi, allora i signori della nobiltà si rivoltarono, il popolo si schierò coi nobili, e Corrado fu assassinato (30 luglio 1233), e il fatto restò invendicato; anzi, uno dei suoi amici inquisitori fu condannato di diritto all'impiccagione. In Germania, il diritto a [p.213] perseguire gli eretici venne rivendicato direttamente dai vescovi; il papa riebbe il sopravvento solo nel 1484, quando — mediante la bolla "Summis desiderantes", spesso citata — vennero in pratica cancellati i confini tra persecuzione di eretici e persecuzione di streghe. Anche nei Paesi Bassi, l'Inquisizione ufficiale, in quanto procedimento legale contro gli eterodossi, non riuscì ad affermarsi; il successivo tentativo della Spagna di applicarvi l'Inquisizione come strumento politico, non fece che accelerarne la caduta. In Inghilterra, la Chiesa ebbe — come in Francia — abbastanza spirito nazionale per non concedere all'Inquisizione romana alcun potere sui propri vescovi.

Inquisizione spagnola — Soltanto in Spagna l'Inquisizione pervenne alla piena fioritura, per essere ivi posta successivamente al servizio della causa della Controriforma. È noto con quale tremendo accanimento i famigerati Grandi Inquisitori (**Torquemada, Arbues**, ucciso nel 1485 dai parenti delle sue vittime, ma anche il ben più magnanimo statista **Ximenes**) imperversassero senza tregua contro eretici ed ebrei, contro marrani e moriscos. È noto, certo, eppure è ben lungi dall'essere valutato come sarebbe giusto. Per la disumanità delle condanne a morte, oltre che per la loro esecuzione scenografica, teatrale, che degenerava in feste di popolo, monarchia e papato sono per la Spagna responsabili in pari misura. Solo nella Spagna, difatti, l'Inquisizione si era sviluppata e conservata come strumento del potere, di modo che la stessa — associata nel frattempo fino all'identificazione con la caccia alle streghe, ormai popolare dappertutto (una realtà per noi ancor più infamante, per quei tempi più riabilitante) — poté servire da arma principale anche contro la prima eresia vittoriosa, ossia contro la Riforma. Sotto questa nuova veste, l'Inquisizione operò in Spagna, in Italia (stavolta anche a Venezia), e fino allo scoppio della Rivoluzione anche nei Paesi Bassi; solo nel XIX secolo si spense negli Stati

cattolici; ma la Chiesa cattolica non ha rinunciato fino ad oggi (1920) alla sua inquisizione, avendo osato, ancora nel 1867, di santificare il cacciatore di eretici Arbues; al che Wilhelm **Kaulbach** [pittore tedesco, 1805-1874, artista di corte a Monaco e Berlino, N.d.T.] replicò col suo cartone, allora tanto ammirato, ma forse troppo tendenzioso.

Alcuni umanisti (Ochino, Paleario) ebbero la sagacia necessaria per riconoscere l'enorme portata di quella terribile arma "sempre incombente su tutti gli intellettuali", fino a rendersi conto che non sarebbe stato mai possibile liberarsi da teologia e satanologia fintantoché venisse arso vivo chiunque osasse dire una parola contro l'esistenza del dio o del diavolo. Complessivamente, la battaglia dell'Umanesimo contro l'Inquisizione fu condotta con estrema prudenza. D'altro canto, i seguaci della Riforma — contro i quali l'Inquisizione procederà presto, già dal 1540, con tremendo successo — vanno tenuti, in quanto combattenti per la libertà, distinti nettamente dagli umanisti. Perché gli stessi riformatori furono troppo profondamente coinvolti nell'intolleranza contro i diversi, anch'essi troppo invasati dall'incubo demoniaco per non approvare lo sterminio dei dissidenti e dei satanisti.

[p.214]

Lutero — La predilezione per il vigore morale e per la poetica forza espressiva di Lutero non dovrebbe esimerci dal ravvisare la sua colpa più grave, cioè quella di aver assunto nel protestantesimo l'ossessione demoniaca degli ultimi secoli, e di averla anzi consolidata ulteriormente — ove fosse possibile — nella prospettiva dogmatica; talché nei paesi protestanti, i roghi delle streghe si fecero quasi più fanatici, confermati e giustificati con coscienza pressoché più tranquilla che nei paesi cattolici. Se non fosse che anch'io non avrei dovuto chiamare una colpa ciò che — in effetti — non era che una conseguenza dell'angustia mentale di Lutero. Per il quale il Diavolo fu, semplicemente, lo strumento, il carnefice al servizio dell'ira di Dio. Il diavolo ha infatti provveduto a tutto, persino al caso, poniamo, che una persona affoghi, cada a terra o muoia per un'epidemia.

La più sciocca credenza diabolica del popolino venne rivestita da Lutero in forme ed assiomi dogmatici, trovando in tal modo accoglienza nella Confessione di Augusta e nella Formula di concordia. Il cattolico non era altrettanto abbandonato da Dio, dato che le opere buone oppure i miracoli dei santi potevano ancora proteggerlo dalla malvagità del demonio; il credente protestante, di contro, stava molto peggio, in quanto si vedeva esposto — in forza del peccato d'origine — e di diritto soggetto al diavolo, in sua totale balìa.

Il "Theatrum diabolorum" del 1569, una miscellanea di trattatelli diabolici di stampo luterano, non era certo truculenta e cruenta come il celebre "Martello delle streghe" del 1487, ma tuttavia — sulle facoltà mentali e sul raziocinio dei protestanti — ebbe effetti non meno velenosi e devastanti. Il diavolo, dunque, poteva offrire segnali e prodigi, anche tramite fantasmi e abbagliamenti; solo alcuni miracoli particolari erano prerogativa del dio, e a lui riservati. (Ripugnante è quell'esorcismo praticato da Lutero in cui il fervente religioso comincia ad invocare con "foga" il suo dio, e finisce col dare un calcio alla

povera ragazza indemoniata, che non è stata subito liberata; la pedata, va da sé, era destinata al diavolo). Ai carnali congiungimenti col diavolo il suddetto "Theatrum" non crede, è pur vero, così rozzamente come Lutero, però li ritiene in fondo ancora possibili. Del resto, non si dovrebbe passar sotto silenzio che questo libro di confessioni, con tutte le sue futili diavolerie, forse voleva e doveva suscitare reazioni illuminanti nei riguardi del diavolo della plebe, di fronte al quale Lutero tremò per tutta la sua vita; se fosse giusta questa ipotesi — ossia che gli autori del "Theatrum" intendessero migliorare in senso razionalistico il destriero cavalcato da dio e dal diavolo —, allora si dovrebbe pronunciare il giudizio più duro nei confronti di Lutero, tanto che già i suoi prossimi seguaci e successori avrebbero voluto sconfessarlo volentieri, almeno sul punto della demenza demoniaca. Su questo, difatti, la nuova religione era più onesta della precedente, ma anche più arretrata: a Roma, è vero, ogni superstizione popolare veniva saggiamente mantenuta e coltivata, mentre papi e cardinali certamente non credevano né a Dio né al Diavolo; oltralpe, per contro, i devotissimi riformatori (compresi **Zwingli** e **Karlstadt)** erano davvero ossessionati da una schietta, autentica paura del diavolo.

[p.215]

Di solito, si parla e si scrive di questi argomenti come se il protestantesimo — nel suo cammino da Lutero ai pastori ortodossi del XVII secolo — fosse andato scadendo profondamente; e non v'è dubbio che le grandi personalità non ammettano confronti: il monaco agostiniano, che con fervore e rischio personale, per propria energia, contro imperatore e papa respinse come contrarie alla Bibbia alcune dottrine della Chiesa, imponendo vittoriosamente per la prima volta, dopo il ben diverso scisma greco ortodosso, il distacco da Roma; e, oltre a lui, i protestanti ortodossi che — in qualità di piccoli papi per la grazia dei rispettivi prìncipi territoriali — ripresero nuovamente a macinare scolasticheggianti cavillosità e verbose pedanterie. Ma codesta fede filologica, erudita, era stato lo stesso Lutero a metterla nella culla della Riforma.

Ad alcune tradizioni della Chiesa romana Lutero smise invero di credere; eppure egli non osò, non pensò di scuotere la tradizione decisiva, quella cioè della parola ispirata dal Dio; e di conseguenza la dottrina del Diavolo seguitò ad esser considerata come ispirata. "Bella e buona la fede, credi tutto quanto, o non credi nulla!". E poiché, secondo la nuova (o rinnovata) teologia, non le buone opere e la buona volontà avrebbero dovuto aver valore, ma soltanto la buona fede (per la salvezza eterna, s'intende), appunto perciò diventava oltremodo importante, ora, che il cristiano credesse in tutto, anche e soprattutto nel Diavolo. Adesso, il diavolo entrava addirittura nella preghiera, e in quella forma di preghiera chiamata corale, o canto sacro. Nell'inno "Eine feste Burg ist unser Gott" (una salda rocca è il nostro Dio) — alla cui bellezza io sono peraltro sensibile come a quella della "marsigliese" — quell'"antico nemico" viene chiamato esplicitamente "il principe di questo mondo"; l'anti-dio, per vedersela col quale il buon Dio fatica e tribola senza tregua; piuttosto, Lutero dubita ancora nel suo intimo (come dimostra la sua angoscia, spesso disgustosa, del diavolo) della superiorità del buon dio più che dell'esistenza del dio antagonista.

Così l'allucinazione demoniaca — una superstizione ben accetta, anzi spesso incoraggiata durante il Medioevo — era divenuta, per effetto della Riforma, un caposaldo della vera fede.

[p.216]

Adiabolismo — La teologia, cattolica e protestante insieme, si arroccò nella concezione d'un Diavolo corporeo fino al tardo Settecento, dopo che gli avversari dei processi per stregoneria avevano tentato di estirpare solo le disastrose conseguenze della follia diabolica, ma non il diavolo stesso. Quando ci occuperemo degli illuministi che scrissero contro i roghi delle streghe, apprenderemo che uomini coraggiosi come **Dale, Meyer e Bekker**, non osarono tuttavia negare l'esistenza del diavolo, che il gagliardo illuminista **Thomasius** ripudiò il diavolo personale che opera dall'esterno, ma non ancora il diavolo interiore, invisibile nella persona… senzadio. Oramai, il Diavolo si era tramutato in surrogato di Dio: in chi negava Dio parlava la voce del Diavolo. Tuttavia, siccome questo diavolo senzadio non era più un diavolo personale, bensì il male in sé, ecco risultarne la nuova prospettiva: la persona malvagia non crede né a Dio né al Diavolo. Sarebbe stato necessario un altro passo in avanti, ed ecco uscir fuori — dalla persona malvagia — l'individuo raziocinante, l'uomo di forte spirito.

Per la teologia cristiana — fino a questo momento — il demonismo è tutt'altro che superato, come non lo è per la teologia cattolica la credenza nelle streghe; un profondo, recondito affanno fa temere anche ai teologi più spregiudicati che alla negazione dell'anti-dio, del Dio cattivo, avrebbe fatto presto sèguito la negazione dello stesso Dio buono. Io mi riservo di esporre più avanti la parte avuta dai singoli razionalisti nella disputa sulla barba di caprone del demonio; qui, mi limito ad anticipare che — verso la fine del XVIII secolo — la negazione del Diavolo giunse esattamente al medesimo punto critico della negazione di Dio. Il diavolo personale venne abolito solo un po' prima del dio personale; anche il diavolo venne trasferito approssimativamente nella sfera psicologica e traslocato nelle zone recondite del cuore umano.

Ancora una volta, però, il senso inglese dell'umorismo precedette l'erudita scrupolosità tedesca, ammesso che la "Storia politica del diavolo" (The political history of the devil, pubblicata già nel 1733) si possa definire ancora umoristica. Ne è autore niente di meno che Daniel **Defoe,** il creatore della favola di Robinson. Anche come teologo, Defoe non è un tipo aggressivo, spericolato, e indubbiamente — nel mettere a confronto dio e diavo-lo — procede apertamente e occultamente insieme, più avanti comunque di quanto la coeva opinione pubblica fosse in grado di recepire; forse è per questo che il libro così cauto non sortì un grande effetto. Sostiene che il diavolo ha progredito con la storia, sviluppando nelle diverse epoche attività diverse, per cui, all'interno della nostra fede, Dio ha una parte pari all'incirca a quella del Diavolo.

Defoe passa in rassegna la "antichità della storia del diavolo", illustrando senz'ombra di devozione le rozze tentazioni diaboliche del Vecchio Testamento. Dopo la comparsa di Gesù Cristo, il diavolo si fa vedere più di rado, ma nondimeno tutto gli va a gonfie vele perché si serve dei religiosi per sobillare le singole Chiese le une contro le altre. Ma è stupido e insensato immaginarsi il diavolo come un individuo e, per soprammercato, in un luogo ben determinato, cioè nell'inferno. Scrive Defoe: "Sebbene il fine ultimo sia quello di incutere paura, questa è tuttavia così grossa e sempliciotta che io sono sicuro che il Diavolo ci ride di gusto, e che una persona di buon senso farà pure fatica a tenersi dal ridere.". Eppoi esiste pure un diavolo — però solo in maniera simbolica — in tutte le tirannie, follie, buffonate, monellerie, turlupinature e inquisizioni. Eh sì, perché "in altri tempi il Diavolo tentava le persone a peccare, ma oggigiorno sono esse a tentare lui." Al diavolo si addossa la colpa di ogni omicidio e di ogni furto; quanto più una persona è ignorante, tanto più è propensa a vedere l'azione del diavolo in qualsiasi cosa strana o incomprensibile, senza darsi pensiero se sia o non sia realmente accaduta.

[p.217]

Alla lotta contro la fede nel diavolo personale prese poi parte, con una schiettezza senza precedenti per un teologo tedesco e protestante, il famoso **Johann Semler**. Lo fece la prima volta nel 1759 con una "Ricusazione dei nuovi spiriti e degli antichi errori", che egli contrappose alle presunte e sperienze demoniache d'un soprintendente ecclesiastico. Si trattava della possessione diabolica d'una donna esaltata; nella faccenda, Semler non ci trovò se non l'eterna, banale impostura. Colse tuttavia l'occasione per applicare il suo metodo di esegesi biblica anche alla questione del diavolo: come l'espressione "in cielo" ricorrente nella Bibbia non va intesa affatto alla lettera, così non si deve intendere il modo di dire che il diavolo è in ogni persona; gli evangelisti, e anche Gesù, adoperavano le idee che gli Ebrei avevano del demonio. Essi parlavano al popolo, come dire che si esprimevano in maniera conforme ai concetti del popolo.

Nei bassifondi della teologia sopravvissero dottrina e culto del diavolo, mentre nei bassifondi della teologia cattolica si realizzò addirittura un rinascimento della letteratura satanista. Mentre da un lato **Wilhelm Teller**, nel suo dizionario biblico (1772), parlava ormai di Satana come d'una figura allegorica, e mentre **Lessing** andava curando la pubblicazione dei "Frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel", ecco farsi avanti inopinatamente — nel pieno dell'epoca di Federico il Grande e di Giuseppe II — un entusiastico fedele del Diavolo.

[p.218] Il parroco svizzero **Joseph Gaßner** guarì se stesso e moltissimi altri isterici mediante pratiche di esorcismo. Gaßner morì nel 1779, è vero, avendo accumulato cospicue prebende, dal momento che molti vescovi tedeschi e il papa stesso ritennero di compensare lautamente le sue prestazioni; intanto, però, il diavolo aveva perso credito, tanto che i vescovi austriaci — per combattere Geßner — presero le difese del razionalismo; non solo i medici di formazione scientifica, anche l'eccentrico, misantropo **Mesmer** vollero trovare una spiegazione naturale alle sue guarigioni "miracolose". Di nuovo tornò ad inserirsi nella polemica il sopracitato Semler, al fine di contrastare codesto diabolismo grazie al suo

prestigio, stavolta però senza la sua usuale, collaudata riguardosità. (Le lettere e i saggi di Semler sugli esorcismi spiritici di Gaßner sono datati al 1776). Scrive Semler: "Un rozzo, inquietante zelo protegge il maledetto diavolo perfino nei confronti dei cristiani… Non c'è da stupirsi che gran parte di questo letame diabolico sia rimasta d'avanzo anche tra i protestanti, anzi sia stata elevata a principio dottrinale. Lo affermo con la massima serietà, io pretendo che tutto quanto, nei paragrafi del teologico "Compendio", parla di angeli e di spiriti maligni, quindi anche nella teologia casistica, venga definitivamente cancellato: si annulli tutto ciò che è stato affermato, creduto, insegnato riguardo ad azioni e influssi corporali del diavolo."

I diabolisti di parte cattolica e protestante non si diedero affatto per vinti; d'altronde, bisogna ammettere che tanto la tradizione cattolica quanto il testo biblico non lasciavano alcun dubbio circa l'esistenza del Diavolo. In uno dei suoi libelli, il pio avversario di Semler ha un chiaro sentore del pericolo che incombe sul Dio non appena il contro-dio sia stato deposto, quando cioè i liberi pensatori avranno "tolto al diavolo la sua personalità, e l'avranno trasformato in una mera essenza morale, in un'immagine o in un'allegoria, e, parimenti, l'intera religione in pura e semplice morale."

Su questa visuale, ossia che il cattivo diavolo è un articolo di fede alla pari col buon dio, è arroccata tuttora l'ortodossia intera, sia protestante sia cattolica; anzi, persino agli esponenti ecclesiastici della mistica e del pietismo va perfettamente a genio il diavolo. E con buona ragione, per di più, dal momento che soltanto il liberalismo protestante ha tanto illogico pudore da voler conservare il concetto di Dio e insieme dismettere il concetto di Diavolo. A questi "liberi pensatori" — arrestatisi su qualche gradino dell'evoluzione — piace più di tutto vedere nel Diavolo una personificazione del male; se non fosse che costoro intendono temerariamente, per "personificazione" relativa al diavolo, qualcosa come una figura retorica alla quale non corrisponde niente di concreto, e che col Dio, per contro, sono ancora lì a vederci insieme una personalità integrale, un essere in carne ed ossa.

[p.219] A questo, tuttavia, porterà soltanto l'evoluzione degli ultimi due secoli. A partire da Locke, vi fu praticamente un crollo della fede nel diavolo in Inghilterra, in Francia, e finalmente anche in Germania. Il così detto deismo, in Inghilterra, non credette invero di introdurre l'ateismo, ma soltanto la tolleranza religiosa; sennonché esso abolì il Dio cristiano, il dio delle religioni positive, il dio personale, e quindi il Diavolo personale — posto lì accanto, al suo fianco — crollò anch'esso dal suo piccolo trono, benché situato più in basso. L'illuminismo francese di Voltaire e Diderot venne subito dopo, prendendo più alla leggera tanto il dio quanto l'anti-dio. Certo, adiabolismo e ateismo non sono oggetto di speciale insegnamento, ma vengono solo suggeriti al lettore. L'Enciclopedia — alla voce "diable"- se la sbriga con poche righe in tono sprezzante: l'antichità classica non conobbe il diavolo cristiano, il negro s'immagina il diavolo di color bianco, e il diavolo di color nero non ha giustificazioni migliori di quello bianco. Per il resto, l'articoletto rinvia agli

articoli "dèmone" e "principio"; ma anche là si cercherebbe invano qualche cenno sulla satanologia.

In Germania, nel 1740, un teologo dotto ma non fanatico, **Georg Walch**, può ancora osare (nel suo "Dizionario filosofico") di dichiarare l'esistenza del diavolo come accertata secondo la rivelazione, come probabile secondo la ragione; ciò nondimeno, quasi contemporaneamente (nel 1741) **E.D.Hauber** è in grado di pubblicare la sua "Bibliotheca Magica", dove si portava avanti con cautela l'ipotesi di Thomasius, secondo cui i diavoli esisterebbero, sì, ma non avrebbero alcuna efficacia (un po' come gli dèi di Epicuro, antitetici al dio dei deisti, che è oltremodo efficace, ma forse irreale). A questo punto, gli appellativi di "demonisti" e "adiabolisti" presero a volare da una parte all'altra quali epiteti oltraggiosi; in effetti, costituiva ancora un pericolo passare per ateo, e ancora non era lecito ritorcerlo con la contraccusa di "adoratore di Dio"… purtuttavia, l'accusa di essere un "ademonista" veniva ormai presa con una bella risata!

Il teologo **Johann Salomo Semler** (1725-1791), che per primo in Germania scrisse una moderna storia della Chiesa, per primo distinse liberamente fra teologia e religione, esercitando per giunta una certa critica biblica, merita di essere ricordato qui per la terza volta; infatti Semler si sentì in dovere di contrastare, con ipocrita ortodossia, i "Frammenti di Wolfenbüttel" (resi noti dal 1745), ma fu tuttavia abbastanza libero da controbattere arditamente le sempre ricorrenti dicerie a proposito di invasamenti demoniaci. Semler afferma che esser posseduti da spiriti maligni era soltanto un modo di dire degli antichi Ebrei, che i casi moderni altro non sono che volgari mistificazioni; il diavolo non può penetrare né nell'anima né nel corpo delle persone; più in generale, il Nuovo Testamento parla del diavolo nel modo con cui ne parlavano gli uomini dell'epoca, coi concetti, con le parole della gente comune. Adesso, però, lo stato delle cose era questo: i "demonisti" credevano di non poter fare a meno del diavolo ricorrente nella dottrina cristiana, mentre gli "ademonisti" lasciavano cadere il diavolo, abbandonando per così dire un fortino, per poter meglio difendere la fortezza principale, cioè l'idea stessa di Dio.

[p.220]

Kant — Se dovessimo prestar fede a **Vaihinger**, Kant, prima della fine del Settecento, avrebbe fatto il massimo che si potesse fare: avrebbe cioè additato Dio e Diavolo, in ugual misura, come finzioni, ovvero quali postulati della ragion pratica, esistenti solo nell'ambito di questa ragione, ossia come postulati fittizi, ai quali noi dovremmo ciò nonostante inchinarci, *come se* costoro (dio e diavolo) appartenessero al mondo della realtà con funzioni di creatore e legislatore o, rispettivamente, di distruttore e negatore. Avviandoci alla fine del cammino che abbiamo appena intrapreso, dovremo pur saggiare se veramente Kant abbia inteso metafisicamente il Dio — che lui, sacrificando la sua critica della ragione, reintroduceva alla chetichella come un'istanza della ragion pratica —, o non piuttosto solo come un'idea eticamente vantaggiosa; se davvero Kant conferisse la più astratta espressione al banale principio che la religione si debba conservare per il popolo;

se, insomma, Kant abbia veramente la responsabilità d'una rinnovata cristianizzazione della filosofia e, nel medesimo tempo, della radicale critica del concetto di Dio. In questo momento, vorrei solo constatare che Kant, per esser precisi, parla del diavolo, che egli tira in ballo piuttosto raramente — per esempio quando distingue tra i vizi animaleschi della brutalità (gola, lussuria) e i vizi diabolici della cultura (invidia, sadismo) —, presentandolo pressoché sullo stesso piano del buon dio, come un concetto limite, ossia come un ideale sulla cui esistenza nel mondo della realtà egli non ha nulla da dire.

Nel suo saggio "La religione nei limiti della sola ragione", specialmente nella seconda parte (si confronti in proposito il giudizio di Vaihinger ne "La filosofia del come se", 1911, p. 656 segg.), Kant elogia, nella morale cristiana, che rappresenti il bene e il male distinti tra loro non come cielo e terra, bensì come paradiso e inferno, ovvero come "un'immagine, che è invero figurata, metaforica, e come tale indegna, rivoltante, ma ciononostante, per il suo significato, filosoficamente corretta." La questione della finitezza o dell'eternità delle pene infernali viene definita dapprima una questione infantile, una domanda da bambini (p.81); ma infine ci mette in guardia espressamente dal porre tali enunciati come assiomi, anche se — ove fossero creduti — potrebbero recar danno al Maligno. Esattamente così come, più tardi, la nascita da una vergine di un salvatore esente da inclinazioni al male verrà additata come un'idea possibile, un simbolo, che tuttavia non doveva esser eretta a dogma. È evidente che — quando parla di oggettiva realtà di un'idea — Kant non intende dappertutto ciò che tutti intenderebbero con questa espressione, ossia un'esistenza nel mondo della realtà, ma intende invece un ens rationis , un'essenza del pensiero. Così, con Kant, il Dio è diventato per la prima volta un concetto ausiliario, quindi una parola, epperò una parola estremamente significante della filosofia della pratica.

[p.221]

Ho delineato la storia del Diavolo fino al superamento del Medioevo, più precisamente fino all'epoca in cui — suppergiù dopo la Rivoluzione francese — satanologia e teologia, alla stessa stregua, avrebbero dovuto diventare spregevoli pseudoscienze, qualora la saggezza governativa dei potenti avesse consentito ai filosofi e agli altri intellettuali l'ateismo, così come consentì loro l'adiabolismo. Orbene, la mostruosa comparsa dello stregonismo è in realtà soltanto un singolo aspetto del diabolismo, un rituale, una liturgia peculiare della paura del diavolo, per cui la lotta contro i processi per stregoneria andrebbero congiunti direttamente alla lotta contro la religione diabolica nel suo complesso.

Prima, però, mi propongo di ampliare la visuale sul razionalismo del Medio Evo, perché l'epidemia mentale della stregoneria incomincia solo verso la fine del Quattrocento, mentre il demonismo — come s'è detto poco fa — era intrecciato fin dal principio, e pressoché indissolubilmente, con la fede cristiana. La situazione si potrebbe esprimere in questi termini: il diabolismo appartenne all'essenza del cristianesimo; lo stregonismo, nato nel popolo, venne dalla Chiesa attizzato ad arte e strumentalizzato in modo disumano

solo quando illuminismo ed eresie parvero vicini ad affossare il potere della Chiesa, per cui sembrò lecito impiegare qualsiasi mezzo contro la tolleranza, contro libertà di coscienza, sviluppo di sette, o indifferentismo: tutte le istanze, insomma, che venivano marchiate quali crimini infamanti sotto la denominazione di ateismo o di eresia. La preoccupazione per il potere della Chiesa non può, naturalmente, che spiegare la scelta dei mezzi, ma non può giustificarli; in ogni caso, che il potere della Chiesa fosse minacciato già nel Medioevo stesso, che un peculiare libero pensiero insidiasse seriamente la stessa teocrazia medievale, è un dato di fatto, seppur troppo poco conosciuto.

3. RAZIONALISMO FINO AL XIII SECOLO

MEDIO EVO – H.REUTER – CARLO MAGNO – AGOBARDO – FREDEGISO – GOTESCALCO – CARLO IL CALVO – SCOTO ERIUGENA – PAPA GERBERT – XI SECOLO – BERENGARIO – GREGORIO VII – ANSELMO D'AOSTA – PROVA ONTOLOGICA – GAUNILONE – ROSCELLINO – LE CROCIATE – BRUSIO – GLI ARABI – AVERROÈ – MAIMÒNIDE – GLI EBREI – ABELARDO – "SIC ET NON" – SIMONE DI TOURNAI – CROCIATE E TEMPLARI – ALBIGESI – ISLAM

Per l'età moderna — a partire quindi dal Rinascimento, o se si preferisce dalla Riforma — la storia della "empietà" senzadio, vale a dire dell'ateismo, si identifica per molti versi con la storia dell'illuminismo razionalista; per l'antichità, non essendovi in essa alcuna chiesa dominante, la storia dell'ateismo è propriamente una sezione della storia della filosofia. Per quanto riguarda il Medio Evo — grosso modo da Carlo Magno fino all'imperatore Federico II —, la storia dell'ateismo s'incrocia e s'intreccia, in maniera spesso inestricabile, con la storia della Chiesa, che fa un tutt'uno con la storia delle eresie: vi furono eretici i quali, proprio per essere i più credenti fra i cristiani, solo per questo non furono ortodossi; vi furono altri eretici che sembrarono aggregarsi a qualsiasi deviazione nella fede, solo per non restare isolati nel loro distacco dalla fede.

Nell'antichità e nell'età moderna, la professione di ateismo fu quasi sempre connessa con qualche pericolo; nel Medioevo, già per l'eretico era sicura una morte fra i tormenti, mentre una palese professione di ateismo sembrava impensabile, costituiva appunto cosa inaudita e impossibile, sebbene i fili che legano l'ateismo moderno all'antico non fossero mai stati interamente strappati.

[p.222]

Per questi motivi la storiografia dell'ateismo in queste tre epoche, che non del tutto arbitrariamente vengono tenute distinte l'una dall'altra, deve affrontare non poche difficoltà. La rappresentazione della terza epoca è più faticosa solo perché le fonti si presentano con disuguale attendibilità, e perché la vera intenzione dei razionalisti dev'essere prima estratta dal guscio degli eufemismi più o meno velati. Nelle personalità più prestigiose, in ultima analisi va sempre constatato almeno l'affrancamento dalla

Chiesa e dal Cristianesimo; e anche la transizione da una deistica religione razionale all'ateismo costituisce un compito spesso risolvibile solo dalla critica.

La rappresentazione della prima epoca fu resa difficile, per la nostra lingua, dal fatto che la divinità della filosofia greca e romana (il che non vale forse altrettanto per le divinità della fede popolare antica) non fu un oggetto così notorio, esattamente descritto nel catechismo, vorrei quasi dire concettualmente specificato, com'è appunto il dio della Chiesa. Perciò i concetti greci e romani di fede e di miscredenza non si lasciavano trasferire senza riserva, sic et simpliciter, nelle rispettive lingue moderne. E così nella Roma antica, per esempio, un pontefice ateo forse non era se non una testa un po' confusa (come, oggi, sarebbe ad esempio un magistrato il quale applicasse una legge che vorrebbe abolire *de lege ferenda)*; mentre nella Roma medioevale, nel caso di papi atei, questi commettevano il peccato contro lo spirito santo.

Medio Evo — Ma la rappresentazione dell'ateismo medievale, oltre a tutti gli altri compiti storici, presenta anche difficoltà psicologiche che solo raramente sono superabili completamente. Non è solo per il pericolo della vita che, in quel tempo, un professione di ateismo era pressoché impensabile, ma altresì per motivazioni interne alla comune situazione psicologica del Medioevo. Di fatto, solo la Chiesa — allorché si tornò nuovamente alla civiltà antica — amministrava il mondo in lenta espansione della scienza e del pensiero; erano pur stati necessari secoli di lavoro intellettuale, di scavo culturale e mentale, per inventare magari soltanto la locuzione della "doppia verità", dietro la quale si poté occultare per un certo periodo la contraddizione tra scienza e fede.

[p.223] Col monopolio del sapere e dell'istruzione la Chiesa fu in grado di dominare lo Stato, ma altresì ogni respiro dell'individuo, con minor consapevolezza di oggi, ma con migliore successo. Si potrebbe enunciare il paradosso seguente: il mondo, il mondo grande e bello — e dunque l'opposto del Cristianesimo — era in procinto di farsi tutto cristiano. Ora, per rinnegare in questo periodo solamente il dogma, per diventare un eretico o un riformatore, un religioso doveva pure mettere a repentaglio la sua vita e rischiare quel po' di libertà; le premesse d'un tale compito erano: studio radicale della scienza contemporanea, ossia della teologia, e la combattività d'un cuore impavido.

Certo, una coesistenza piuttosto rara, questa di cultura e carattere! Senza dire che l'abbandono del cristianesimo, o addirittura della fede in Dio, non si poteva realizzare mai pienamente nell'anima di chi, fin dall'infanzia, non aveva conosciuto nient'altro che quella fede e quei dogmi. In forza dell'educazione ricevuta, i chierici e i loro aristocratici commilitoni furono resi ciechi, insensibili ad ogni dubbio, incapaci di percepire il mondo "non cristiano" della realtà.

Nell'Occidente cristianizzato — prima che gli Arabi vi portassero la possibilità d'un confronto con una diversa religione, ed in più le antiche risposte date ad antiche questioni religiose —, riuscire a svincolarsi dal Cristo, per non dire dal Dio, era il personale lavoro

di tutta una vita, che di fatto trascendeva l'energia d'un individuo; perché indubbiamente, in questo "milieu" imbevuto di cristianità, un non cristiano, o peggio un negatore di Dio, si sarebbe sentito escluso non solo esteriormente, ma non avrebbe potuto non sentirsi rifiutato anche interiormente come un bandito, un demente, un essere disumano, qualcosa di mostruoso. Dovevano necessariamente venirgli dei dubbi sul suo stesso dubbio, fintanto che non fossero esistiti comunità o compagni, per condividere con essi la miscredenza.

Per intanto, molti di quegli spiriti più forti s'ingegnarono di smuovere appena, qua e là, qualche singolo macigno, sentendosi del tutto impotenti di fronte all'immensa struttura ecclesiastica; arrivarono fors'anche a sentire l'impulso di negare radicalmente tutto, ma finirono per condannare se stessi al bugiardo, fittizio ruolo di eretici o di riformatori, i quali puntellavano l'intero edificio tentando di rimpiazzare le pietre fatiscenti. Era connaturato alle circostanze il fatto che sia i riformatori sia gli scettici veri e propri si volgessero soltanto contro la Chiesa generale, o cattolica, dal momento che non esisteva una differente Chiesa cristiana nei nuovi paesi civilizzati.

Per rendere più vivida l'idea, si pensi — quando si parla di riformatori — a uomini arcicredenti, profondamente cristiani come Francesco d'Assisi e Lutero; parlando invece di scettici, si pensi agli averroisti dell'Università di Parigi nel XII secolo. In casi analoghi, è agevole distinguere tra profondità di fede e mancanza di fede; in moltissimi altri casi, però, sappiamo troppo poco della vita e degli scritti degli eretici, per poter stabilire con sicurezza se fossero, nel loro cuore, sinceri e ispirati riformatori piuttosto che miscredenti non cristiani, o ateisti; in effetti, non si dovrebbe dimenticare che anche una mescolanza dei due atteggiamenti, oppure un'alternanza di entrambi, era possibile in quei tempi: infatti, di quanto grande fosse, allora, la mancanza di libertà, congenita e indotta dall'educazione, solo a fatica noi possiamo farci un'idea adeguata. In tutti questi casi irrisolti, è il più arduo compito d'una critica psicologica quello di intuire con discreta verosimiglianza — attingendo dalle circostanze temporali, dalle ripercussioni, dalle malevoli relazioni degli avversari clericali (fonti talvolta esclusive) — l'autentico stato d'animo dell'eretico.

[p.224]

Reuter — Intanto, in questo labirinto, devo dire che il mio filo conduttore è stato in gran parte la "Storia del razionalismo religioso nel Medioevo" di **Hermann Reuter**. I due volumi sono scritti in cattivo stile, quello per cui il mondo erudito tedesco ebbe in passato pessima reputazione; nondimeno in esso, ad una vastissima conoscenza specifica si unisce una sagace introspezione della storia, e le fonti bibliografiche, estremamente copiose, consentono quasi ovunque, al lettore interessato, di fare riscontri sui giudizi dell'autore. Reuter ha introdotto un'eccellente distinzione fra i pur sempre clericali tentativi di riciclare la religione cristiana in senso storico-critico o razionale, e, dall'altra parte, l'Illuminismo vero e proprio, che mirava a introdurre una religione naturale pressoché scevra di dogmi, oppure ad abolire senz'altro la religione. Il grande merito di Reuter consistette nel demolire la leggenda d'un Medioevo irrefutabilmente superstizioso,

raccogliendo tutti i dati e le ricerche atti a dimostrare la consistenza d'un razionalismo medioevale anche prima degli albori rinascimentali.

Carlo Magno — La storia di Reuter incomincia con l'epoca di Carlo Magno. Il quale si sentì, è vero, un erede degli imperatori romani e, come tale, detenne anche il potere pontificale e poté imporre ai suoi sudditi — in forza di pene corporali — di frequentare le chiese e di mandare a memoria credo e padrenostro, avendo il potere di regolamentare il culto cristiano (come un imperatore romano usava col pagano); ciò malgrado, fu mondano e "laico" in tutte le sue azioni, disprezzando più d'una superstizione ecclesiastica che, ancora oggi, vige nel cattolicesimo o nel pietismo. L'uomo che interdisse il battesimo delle campane, i versetti magici contro la grandine e i vaticini biblici, fu quasi un razionalista nei confronti della superstizione — pagana o cristiana che fosse – di cui erano impregnati i suoi popoli.

Egli non volle esser tanto un fedele servitore della Chiesa, quanto piuttosto il suo signore, il padrone della Chiesa cattolica alla quale, in quegli anni, erano già stati tracciati i più importanti fondamenti dogmatici, ma che, tuttavia, non aveva ancora assunto quelle ricche e formidabili strutture di potere che oggi si ritengono, nell'opinione comune, antichissime e immutabili. Carlo fu più potente del papa, ma usò il suo potere nei modi che ritenne ottimali per la Chiesa; potremmo definire il suo modo di pensare ora illuminante e razionale, ora fideistico e ortodosso. Di conseguenza, tra una battaglia e l'altra, indisse un sinodo a Francoforte sul Meno (794) in cui fece approvare, nel medesimo tempo, una risoluzione ortodossa e una — dal punto di vista del cattolicesimo futuro — estremamente rivoluzionaria: in breve, fece condannare insieme l'adozionismo e l'iconolatria.

[p.225]

Gli adozionisti furono per metà di osservanza ariana; nella loro dottrina, Gesù era un figlio di dio soltanto per la sua natura divina, fu un figlio di Giuseppe per la sua natura umana, ma solo adottato da Dio; Carlo Magno non tollerò questa artificiosa costruzione, i cui rinnovatori spagnoli forse avevano accolto dal nuovo islamismo, che da poco aveva conquistato la Spagna. D'altra parte, nel medesimo sinodo fu interdetta altresì — senza riguardo per la decisione del papa — l'adorazione e la funzione (*adoratio et servitus*) delle immagini, di quei simulacri visivi che poco prima, durante un concilio in Oriente, erano stati dichiarati non proprio degni di onori divini, ma pur sempre meritevoli di analoga venerazione. Col linguaggio più sanguigno, che fa pensare al riformatore Lutero, Carlomagno si rivoltò contro la travolgente religione "iconica", che da lui viene additata al ludibrio quale idolatrica mania della plebe. Un passo da un memoriale di Carlo, o del suo consigliere teologo, ci suona addirittura razionalistico: "L'adorazione delle immagini è contro la ragione, e ciò che è irrazionale non può divenire razionale nemmeno per un miracolo." Noi, però, dobbiamo guardarci dal riscontrare le nostre idee in una polverosa, antiquata citazione. Il miracolo, in realtà, non viene negato.

Sotto il successore di Carlo, l'imperatore **Ludovico** — che noi chiamiamo il Pio e i francesi *le Debonnaire* —, il quale smembrò l'Impero dei Franchi, codesti movimenti non cessarono, sebbene egli cadesse sempre di più sotto l'influenza del clero. Il vescovo **Claudio** di Torino predicò e propugnò una liturgia austera, puritana, e fu un autentico iconoclasta. Nella sua polemica contro le esteriori funzioni religiose della Chiesa, non disdegnò un sarcasmo addirittura blasfemo (per la sensibilità odierna): chi adora una croce qualsiasi per il fatto che il Redentore vi è stato appeso, costui potrebbe adorare anche ogni asino per il fatto che il messia fece il suo ingresso a Gerusalemme sul dorso d'un asino. Più di mille anni orsono, il vescovo Claudio fu anticattolico, riformista, in certe occasioni quasi pietista, al punto che — nella foga della polemica — gli sfuggirono esternazioni almeno in apparenza anticristiane; in singole parole, si crede di trovare già un presagio del deismo, che contrapporrà all'essoterica religiosità popolare (con Toland) un'esoterica religione di natura. Ma, per la verità, il vescovo Claudio non può essere stato molto più che un eretico chiarificatore. Ragguardevole, comunque, per il suo tempo.

[p.226]

Agobardo — Sotto il regno di Ludovico il Pio visse e insegnò Agobardo, arcivescovo di Lione, il quale fu probabilmente un buon cristiano quanto il vescovo Claudio, e tuttavia, non tanto nell'ardore della polemica, bensì nella serenità degli studi, scrisse proposizioni che possono far pensare (ove si prescinda dallo spirito del tempo) alla fraseologia del XVIII secolo; ragion per cui Agobardo è stato pure definito il "cervello" più luminoso del IX secolo. Si resta veramente allibiti quando ci s'imbatte – dentro il "buio" di quei tempi — nell'affermazione che il Cristianesimo ha rabbuiato ancora di più il mondo; che vi predomina, almeno in Francia (quindi nell'Occidente cristiano!), una stupidità talmente grande, che i cristiani prestano fede a cose ancora più insensate di quelle fatte credere ai pagani; che la gente si lascia terrorizzare dalle più risibili fandonie. Si rinuncia, insomma, al corretto uso della ragione. I religiosi — scrive Agobardo — abusano della superstizione per spillare soldi dal popolo, come nei riti celebrati per cercare di influire sul tempo atmosferico.

L'esistenza del diavolo non viene negata di brutto, ma le tentazioni di Satana vengono ricondotte — assai modernamente — all'autosuggestione. Nel caso in cui degli sventurati accusano se stessi (ancora senza impiego della tortura) di esser stati sobillati dal diavolo a propagare una pestilenza, Agobardo spiega questa autoimputazione con ragioni naturali e scientifiche, come un'illusione, un autoconvincimento, e non importa se il diavolo vi abbia o no lo zampino. La fede nell'ordalia, nel giudizio di Dio in duello, viene pure smascherata quale superstizione: non è il giusto quello che vince, ma solo il più forte. Insomma, non sarebbe affatto ingiustificato definire questo Agobardo come il primo "illuminista" a scendere in campo contro la stupidità della fede nei fantasmi e nelle streghe; di più, come un pensatore che contrastò ogni visione soprannaturale del mondo, apparendo così come schietto osservatore della natura.

Così pure nella sua concezione della storia. Perché Agobardo non si sentì sicuramente uno strumento di Dio, dal momento che — nelle accanite battaglie per la ripartizione del regno

dei Franchi — egli prese parte contraria all'imperatore guidato dal clero; per lui, la politica era indipendente dal dogma. Ma anche sul piano teorico egli negò, pur con prudenza, che le sorti dei popoli fossero guidate dalla divina provvidenza. Certo non negò la Provvidenza stessa, né una giustizia compensativa, magari nell'aldilà. Qui sulla terra, però, le cose vanno umanamente. In un'epoca che definiva la storia franca come *Gesta Dei per Francos*, egli volle che si comprendessero gli avvenimenti in virtù delle sole azioni umane; l'intera storia del mondo avrebbe dovuto prendere tutt'altre vie, se in essa dovesse esser visibile la mano di Dio. Poiché non vediamo il volere di Dio, dobbiamo appunto appagarci di credere in lui. L'intolleranza di Agobardo, in particolare verso gli ebrei, non è una prova contraria ai suoi sentimenti ispirati alla razionalità; ancora mille anni dopo, infatti, vi saranno razionalisti che, pur non essendo cristiani, combatterono perché la tolleranza si esercitasse solo nell'ambito delle confessioni cristiane.

[p.227]

È naturale che, nel suo secolo senza critica, non si facesse cenno ad una esegesi biblica nel senso dell'umanesimo, tantomeno del nostro tempo; tuttavia anche su questo punto non manca, in Agobardo, un tratto di modernità. Egli non nega la divina ispirazione dei due Testamenti, anzi la ribadisce con grande vigore (più che altro, forse, per averne copertura nella polemica); ma dice che solo il senso vi è ispirato, non già la parola; nell'uso delle parole, ogni suo autore si è abbassato al livello verbale proprio del suo tempo. In queste teorie, il suo principale avversario ebbe già sentore di pericolose tendenze critiche nei confronti della Bibbia.

Fredegiso — Questo suo avversario, l'abate Fredegiso (morto nel 834), discepolo del dotto Alcuino e cancelliere dell'imperatore Ludovico, ci appare senz'altro come uno scolastico realista verbale, prima della Scolastica, e prima della battaglia per il nominalismo, in quanto egli affermò — nella sua rappresentazione e difesa della storia biblica della creazione — la realtà concreta, materiale, di concetti così negativi come il nulla e la tenebra (*de nihilo et tenebris).* Agobardo confutò molte opinioni dell'abate Fredegiso, per cui si potrebbe essere indotti a considerare l'arcivescovo di Lione, ossia un pensatore "laico" e in certa misura naturalista, come un precoce nominalista. In verità non sappiamo con precisione neppure questo, se Agobardo, piuttosto che Fredegiso, ponesse la ragione al di sopra dell'autorità; in verità Fredegiso, con la sua temeraria equazione (approssimativamente: nulla = qualcosa= dio), dovette avere un orientamento mistico, o si potrebbe dire persino (con scarso spirito storico) panteistico; ed è esattamente nei suoi confronti che Agobardo fu un illuminista per tutte le cose umane e terrene, disincantato come teologo, incline al razionalismo, benché sempre immerso nell'irrazionale linguaggio del suo tempo.

Quando, dopo la morte di Ludovico il Pio, esplosero dispute e lotte d'ogni specie riguardo ai misteri della fede — sul miracolo della nascita di Cristo come sul miracolo

dell'eucarestia —, allora l'effetto di tutto questo, in quella parte della popolazione meno assetata di miracoli, dev'esser stato propizio ad una rasserenante derisione, dato che la fantasia delle monache — a mezzo tra l'ostetrico e l'estatico — era una sfida ad ogni contraddizione, e anche la dogmatica contesa sull'Ultima cena doveva stimolare moltissimo a dotte riflessioni. Sennonché quelle controversie furono condotte, in generale, nello spirito della crescente credulità nella magia, sicché anche la parte più incline alla riflessione non arrivò a disconoscere i miracoli.

[p.228]

Gottschalk (Gotescalco) — Lo sventurato monaco sassone Gotescalco d' Orbais (morto in carcere nell'868) non fu certo un razionalista, bensì un riformatore eretico; il suo insegnamento e il suo destino ebbero tuttavia l'effetto di stimolare un approfondimento in una delle più ardue questioni teologiche, nel problema cioè del libero arbitrio e della provvidenza. Se riguardo alla trinità pensasse come un ariano — vale a dire non cristianamente, secondo la Chiesa occidentale, e deisticamente, da un punto di vista storico —, sarà ben difficile stabilirlo. Quello che è certo è che, settecento anni prima di Calvino, Gotescalco insegnò il calvinismo; e il calvinismo, quantunque presupponga la servitù del volere umano, è in pratica più lontano dal razionalismo dello stesso cattolicesimo. È noto che Gotescalco, verso la metà del secolo (849), per ordine dell'arcivescovo di Magonza (quel **Rabano Mauro** fortissimo in latino e in dure sevizie ecclesiali), venne torturato nel nome di Dio finché non ritrattò le sue tesi; condannato al carcere a vita, sconfessò la sua ritrattazione.

Nel propugnare caparbiamente ciò che egli soggettivamente ritenne la verità, e per cui si appellò ad Agostino nel modo più radicale, egli fu soltanto anticattolico; tuttavia la sola possibilità d'un soggettivismo così appassionato veniva a scuotere sensibilmente i fondamenti della Chiesa, mettendo in discussione la salvezza mediante la Chiesa. E con gli arzigogoli sulla predestinazione si diede ancora una volta la stura alle cavillosità sull'essenza dell'uomo (libertà) e sull'essenza di Dio (bontà e giustizia). Fosse stato allora conosciuto già il concetto di ottimismo, alle tesi di Gotescalco avrebbe potuto essere già addossata la sediziosa contesa su pessimismo e ottimismo, vale a dire sulla conduzione divina o naturale del mondo.

Carlo il Calvo — Con la comparsa degli spiriti forti — quali erano, in quei tempi, anche gli eretici —, non ci si deve illudere sul fatto che costoro fossero eccezioni, e che lo stato generale dell'istruzione, dei ceti colti, in Occidente, divenisse sempre più ristretto. Il che, per dire il vero, non va addebitato al cristianesimo in se stesso, quanto piuttosto all'ignoranza delle masse popolari e alla rozzezza del basso clero, col quale il popolo aveva a che fare. Contro questo stato di cose valse a poco che l'imperatore Carlo il Calvo, alieno dal guerreggiare, trovasse tempo e voglia sufficienti per incoraggiare quanto restava ancora del sapere. In pratica, andò a finire che i chierici di corte (altre persone colte, altrove, quasi non esistevano) fecero a gara tra loro nel dedicare i loro scritti, con

striscianti adulazioni, al grande protettore. Il quale pare che consentisse, o addirittura auspicasse, una certa libertà al dibattito, forse per poter influenzare — grazie appunto ai suoi prelati cortigiani — le imminenti decisioni dei sinodi. Tuttavia, anche se Carlo il Calvo non si fosse alla fine sempre assoggettato alle decisioni ecclesiastiche, i suoi sforzi intesi all'elevazione della cultura sarebbero rimasti infruttuosi, in quanto se ne avvantaggiarono soprattutto i teologi, e poi perché non fu coltivata d'ufficio alcuna scienza che prescindesse dalla teologia, e perché mancava ancora nel popolo qualsiasi possibilità di sviluppo del sapere o di libertà spirituale.

[p.229]

Scoto Eriugena — Certo, anche la forza di spirito dei più dotti e più liberi esponenti di quell'epoca della prima Scolastica, non si deve intendere nel modo in cui — da quel momento — si sono sviluppati i concetti di libertà di pensiero e di filosofia non teologica. Uno dei favoriti di Carlo il Calvo, il suo migliore e forse più caro erudito di corte, Giovanni Scoto Erigena (lo so che va scritto Eriugena, se si tiene alla propria reputazione!), sostenne già la priorità della filosofia sulla teologia. Suona bene, ove si dichiari la vera filosofia come vera religione; ma la vera filosofia di Giovanni Scoto — anche se la Chiesa già due secoli dopo vi sentirà odore di eresia, anche se noi vi riconosciamo i primi passi verso la mistica e verso il panteismo — non ha di certo alcun carattere "illuministico", nel senso proprio del Settecento. Il fatto è che Giovanni Scoto non si rese conto neppure di quanto "teologico" fosse il suo sistema; tanto più che non seppe nemmeno che il fondamento di tutta la sua metafisica — cioè le arruffate teorie di **Dionigi l'Areopagita** — non era stata un'opera dell'èra apostolica, bensì un falso del VI secolo. Non tanto per colpa del suo occulto panteismo, manifestamente solo per le sue eterodosse idee anticattoliche, Scoto fu trascinato via da Parigi, là dove l'imperatore l'aveva chiamato, poi portato forse ad Oxford, ed infine (verso l'877) nel monastero di Malmesbury, suo ultimo rifugio, dove finì pugnalato dai suoi stessi confratelli e discepoli.

D'altronde, Scoto non fu neppure un eretico costante, sicuro di sé; tantomeno fu poi tollerante. Contro il monaco Gotescalco scrisse nell'850 un libello in cui si difendeva la dottrina ecclesiastica sul libero arbitrio e si stimava Gotescalco meritevole di tutti i castighi infernali; per ciò, dalla parte avversa, Scoto venne incolpato di aver nutrito il suo spirito con la vile pastura della scienza laica, mondana. Lo scritto contro Gotescalco era stato un lavoro su commissione; ma una siffatta dipendenza da arcivescovi e sovrani fu più in generale caratteristica, quanto meno, dello stile di quest'uomo.

Giovanni Eriugena fa distinzione tra i pochi, che possono arrivare al sapere, e i molti che, nella loro semplicità, devono restare nella fede; questo aristocratico sentimento — certamente più facile da perdonare ad un pensatore isolato del IX secolo che ad un Voltaire — ha per conseguenza che Giovanni è ambiguo, equivoco nell'esprimersi. Perfino nel quesito se si debba obbedire all'autorità oppure alla ragione, non viene fuori apertamente la sua verace opinione: che la [p.230] precedenza spetta alla filosofia e non alla teologia. In più, l'esposizione si fa quasi sempre così oscura e — malgrado ogni mistica — così cristianeggiante, che sorge vieppiù il dubbio se il discepolo di Dionigi abbia mai

avuto chiara coscienza della portata dei più gagliardi asserti razionalisti dell'Areopagita, se Scoto insomma — come sembra supporre Reuter — fosse realmente un precursore di Lessing. Di sicuro c'è solamente che, nella sua opera sistematica sulla "divisione della natura", egli dice e non dice — tra reticenze e tremori — che il sapiente, nei confronti della persona ignara e semplice, deve richiamarsi pure all'autorità, perché anche le persone emancipate sulle prime si spaventano, ove si prenda per norma e criterio di vita la sola ragione.

Così, alla fin fine, non si sa bene se Giovanni sia sincero o disonesto, quando vuole portare ovunque il suo sistema — nella sua struttura già radicalmente scolastica indirizzato ad insegnare qualcosa come un'unità di Dio e natura — in completa sintonia con la Bibbia e coi padri della Chiesa (e, per giunta, anche con Platone). Ciò nonostante, il pensiero corre senza fatica alla "Educazione del genere umano" di **Lessing** là dove Giovanni Eriugena parla della trinità (decifrata anche altrove in modi assai eterodossi) in prospettiva puramente simbolica, e quando egli, in maniera altrettanto ardita (Vangelo di Giovanni, 1,17) interpreta la triplicità di legge, grazia e verità, come se la legge appartenesse all'Antico Testamento, la grazia al Nuovo, e la verità — che in Giovanni viene da Gesù al pari della grazia — appartenesse solo al futuro della vita eterna: al "terzo regno", dice Ibsen sulle orme di Lessing.

Dappertutto, Scoto Erigena si attiene alla Bibbia, mai però, in nessun luogo, vuole attenersi alla sua testuale lezione; perfino gli enunciati del catechismo — quali l'ascensione di Cristo — vuole che s'intendano metaforicamente; una sorta di poetica teologica dovrebbe spiegare la Bibbia e portare a comprenderla muovendo da una certa fanciullesca immaturità (*ex quadam imperfecta pueritia*, donde si pensa nuovamente a Lessing). Orbene, il rischio razionalistico delle interpretazioni allegoriche — come riconobbero presto gli esponenti della Chiesa — fu insito in ciò, che si predicava in maniera essoterica che fede e scienza dovessero esser tutt'uno, ma che poi la fede veniva equiparata all'espressione figurata, la scienza invece all'idea; in conclusione, che – con spirito esoterico — la fede divenisse una mera apparenza di fronte alla realtà del sapere.

Non sappiamo, per la verità, se la grottesca fine di Giovanni fosse provocata da qualche boriosa caparbietà, o se i giovani frati fossero stati aizzati contro l'eretico da parte ortodossa; non sappiamo, in breve, se davvero sia toccato a lui il primo "martirio" d'un razionalista cristiano. Certo è che la Chiesa si premurò subito di distruggere i suoi scritti; vedremo, tuttavia, che le idee di Giovanni, pur nella loro confusa vaghezza, torneranno a vivere nel XIII secolo, ossia nell'epoca meno cristiana del razionalismo medioevale.

[p.231]

Italia — In generale, e con ragione, il decimo secolo viene considerato il più barbarico del Medio Evo. In Francia e in Germania, il popolo viveva rassegnato, sottomesso esteriormente alla Chiesa, oscillando del resto tra terrena sensualità e trascendentale superstizione; per quanto i prìncipi temporali e religiosi scuotessero all'occasione la testa dinanzi ai miracoli del clero e della plebe, una scienza sicura di sé sembrò quasi sepolta, la critica

teologica parve spenta. In Italia, le condizioni della cultura non furono migliori, anzi anche peggiori; perché tutti gli sfortunati tentativi degli imperatori tedeschi per diventare signori assoluti dell'Italia e far tornare Roma il centro d'un impero mondiale, naufragavano ogni giorno per la resistenza di papi, aristocratici, francesi, longobardi, nonché degli arabi in via di espansione. Nel caos politico non v'era spazio per la scienza, sicché nella stessa Roma si parlò del secolo precedente, e dei suoi scarsi residui di spirito scientifico, come del buon tempo antico. Il placido, sereno paganesimo — percepito da Goethe, quasi mille anni più tardi, insito nel cattolicesimo italiano — aveva assunto la sua più grezza forma a Roma, nell'età degli Ottoni.

Nondimeno, l'Italia possedeva un tesoro spirituale che, alla fine, non la lasciò affondare del tutto nella miseria dei paesi barbarici Francia e Germania; infatti, gli italiani non avevano cessato — mai cessato veramente — di considerare come barbari i loro vincitori germanici, né di sentirsi latini, di essere orgogliosi della loro classica lingua romana – il latino — che allora, è pur vero, non viveva più nel popolo comune. **Konrad Burdach**, nei suoi studi sulla storia di Cola di Rienzo, ha dimostrato che gli inizi del "Rinascimento" risalgono molto più indietro nel tempo, e che hanno un significato molto più profondo di quanto suole ammettere la storia della civiltà; per esser precisi, si dovrebbe parlare di *rinascenza*, di nuova nascita dello spirito antico, soltanto dove gli italiani — all'incirca nel XIII secolo — acquistarono consapevolezza del rapporto con la cultura antica; perché a *livello inconscio* l'antichità aveva pur continuato a vivere, anche dopo lo sfacelo dell'Impero Romano, senza la forza per nuove prestazioni, nella romantica penombra d'un imperituro splendore. Lo stile curiale di Roma era diventato pessimo latino; però a Roma sopravvissero circoli, costituiti ancora in scuole di retorica, dove si leggevano di continuo i classici scrittori dell'antica Roma, e dove si ritenne somma distinzione conversare ed esibirsi con mitologiche allusioni, come diventerà poi moda nel Cinquecento.

[p.232]

Al paganesimo nella Chiesa faceva riscontro un diverso paganesimo della buona società. Così fu preparato il terreno per una concezione del mondo in cui — appunto a causa della generale ignoranza — non c'era posto per uno scetticismo filosofico, per espressioni di libero pensiero o per il razionalismo, in cui tuttavia l'estrema frivolezza e l'indifferentismo pratico finiranno per predisporre piano piano la miscredenza teorica dell'Occidente. Non è di certo un'invenzione dell'ostile storiografia protestante che questa frivola superficialità si manifestasse più sfacciatamente che mai alla corte papale; della quale si parla, con un'espressione "tecnica", come d'un postribolo, a cui pose fine, solo dopo la metà del decimo secolo, l'imperatore **Ottone I°** il Grande; talché un contemporaneo definì il più sfrenato di quei papi addirittura un pagano; ciò che nel Seicento fu chiamato ateismo pratico, svergognato e conclamato edonismo, si materializzò allora in una serie di papi, tra i quali Giovanni XII non fu nemmeno il peggiore.

Che in quest'epoca il potere temporale e spirituale dei papi toccasse il culmine, che i fondamenti documentali (dimostratisi poi falsificati) di quel potere stessero proprio allora affermandosi, per esser presto riconosciuti formalmente e ufficialmente, tutto ciò sarebbe

difficile da comprendere senza la distruzione dello spirito scientifico. Con la stessa superficialità con cui si ubbidiva contemporaneamente alla Chiesa e ai propri capricci, ci si sottometteva al potere temporale o spirituale; si usava chiamare il papa un usurpatore e tutt'insieme, blasfemicamente, un dio, considerando sé stessi come pulci, in rapporto con la divinità papale. Ma sarebbe erroneo voler ricondurre la condotta di quelle persone gaudenti all'epicureismo, paragonando la loro sottomissione al destino allo stoicismo; quella gente mondana conosceva i piaceri del vivere, non una visione del mondo.

Papa Gerbert — Poco prima che finisse il decimo secolo, tutto sembrò vicino a cambiare, allorché fu eletto papa — col nome di **Silvestro II** (999-1003) — l'uomo più dotto del suo tempo, oggi più noto col suo nome secolare Gerberto di Aurillac; solo da poco, prima di lui, i papi avevano adottato l'uso di cambiare, con l'elezione, il proprio nome. L'impressione suscitata nei contemporanei dall'apparizione di quest'uomo, dopo tanti indegni di quell'ufficio, è di per sé ragguardevole: passava per un discepolo degli arabi (e tutti i razionalisti del Duecento saranno davvero discepoli degli arabi), e fu presto considerato un mago a causa delle sue conoscenze scientifiche della natura. Ma non fu nemmeno un illuminista, nel senso classico della definizione. Gerberto fu ben saldo nella sua scienza eclettica e insieme nel potere; non trovò contraddittorio né scandaloso credere di poter unificare l'esercizio realistico del potere papale, appoggiando, [p.233] dalla medesima sede, gli incerti sforzi che avrebbero portato a poco a poco filologia e filosofia ad una precoce rinascenza. Il suo ideale fu una scienza unica e indivisa, che abbracciasse grammatica, logica, matematica, astronomia, e infine anche teologia; scienza e filosofia vengono così a coincidere.

A sentirla in questi termini, può sembrare accettabile. Sennonché questo intellettuale fece anche il papa, e quindi, accanto alla filosofia, ci mise il dogma. Là dove il linguaggio non arriva, c'è la fede a prendere…la parola! Ciò che contraddistingue papa Gerberto dagli Scolastici — quelli che della filosofia fecero l'ancella della teologia — è tutt'al più (e non esplicitamente) un certo tener separate la scienza dalla fede; non essendo un mistico, bensì un politico realista, evitò di rifarsi a suggestioni trascendentali; prese i misteri metafisici della fede come dati di fatto, aspetti di autorità e tradizione, senza esigere per queste cose molta riflessione; così il pensiero aveva tanto più tempo e modo di occuparsi delle scienze naturali.

Se il capo stesso del magistero non era pienamente soddisfatto della dottrina della Chiesa, osando nondimeno di vedere un'unità in tutte le scienze, allora era possibile che costui applicasse le severe regole della logica, o magari i suoi trastulli, come alla natura così anche alla metafisica teologica; che abolisse la separazione decretata da Gerberto tra materie terrene e divine, e imboccasse strade che avrebbero potuto condurre alla dissoluzione del concetto di Dio, e che intanto condussero davvero direttamente alla dissoluzione dei dogmi ecclesiastici. Se la teologia era solamente una scienza speciale nell'intero edificio del sapere, e se in questo complesso spettava alla logica la funzione di guida, allora non si poteva eludere più a lungo il nominalismo religioso. Dovremo occuparci

presto di questa eresia — la più fondamentale e più pericolosa fra tutte — che senza indugio, già ai suoi primi passi, esordì con una critica logica della dottrina trinitaria.

XI secolo — Se la personalità di Gerberto di Aurillac avesse ripercussioni così forti, se il neonato Sacro Romano Impero della Nazione Germanica avesse favorito a tal punto la cultura generale tra i potenti imperatori sassoni e franchi, se l'Occidente venisse svegliato fin d'allora dal suo torpore dogmatico grazie ai molteplici contatti con gli arabi, infine, se altri fattori sconosciuti (o fin qui passati inosservati) fermentassero negli animi, ebbene, tutto ciò non lo sappiamo. Però sta il fatto che, al brutto e caotico decimo secolo, ne seguì uno migliore, che cominciò a coltivare nuovamente le scienze — in Italia, e poi in Francia —, con tale ardore e con tale successo, che d'ora in avanti progredisce, non già e non sempre la razionalità, ma pur sempre la lotta per il razionalismo.

[p.234]

Verso la metà dell'XI secolo esplose la lotta intorno alla dottrina eucaristica, iniziata come disputa sui concetti; ancora non viene pronunciato il pensiero basilare di "nominalismo", tuttavia noi facciamo bene ad osservare da vicino gli aspetti logici e bellici dei contendenti perché, di lì a poco, il primo assalto del nominalismo contro il dogma trinitario incomincerà probabilmente in forme analoghe.

Berengario — L'eretico sul problema dell'eucarestia fu quel Berengario di Tours (1000-1088) al quale **Lessing**, avendo scoperto una sua opera ignota, *De sacra coena*, nella biblioteca di Wolfenbüttel, dedicherà nel 1770 uno dei suoi saggi più dotti. Berengario era ormai un prestigioso maestro della Scolastica — stimato anche dai vescovi, non sospetto di laici saperi — allorché, in qualità di logico, prese la parola su una questione apparentemente dogmatica.

La storia del dogma della transustanziazione non è che un esempio della più generale storia dei dogmi. Per secoli si era creduto, senza precisa definizione, senza chiara coscienza, al miracolo che ogni volta si compiva nell'ostia per la presenza del corpo e del sangue di Cristo; solo nel IX secolo avvenne che **Pascasio Radberto**, abate di Corbie in Francia, desse a questa fede una rigorosa definizione, spiegando che il dio uomo è presente nell'essenza, che pane e vino vengono trasformati in corpo e sangue. Finché si credeva candidamente, in maniera ingenua, il miracolo non venne posto in discussione; ora si voleva spiegare il miracolo con la proposizione di diversi concetti, e così ebbe inizio la battaglia sui concetti.

Transustanziazione — Alla cavillosità della Scolastica non bastò insegnare la trasformazione o mutamento, congetturando dopo l'incarnazione *(incarnatio*) nella nascita, anche un'impanazione (*impanatio);* se Pascasio assicurava che l'uomo dio è presente essenzialmente, ora si trattava appunto dell'essenza, della sostanza. Il procedimento si chiamava — d'ora in poi abbiamo finalmente la parola! — transustanziazione: il pane si trasformava

secondo la sua sostanza e restava pane (in guisa prettamente scolastica) soltanto secondo i suoi accidenti. Sarebbe interessante sapere come il realismo verbale se la sarebbe cavata con questo insolubile dilemma. Ora, Berengario non era ancora un nominalista, ma riconobbe la logica insolubilità d'una sostanza senza accidenti, contestando la nuova formulazione del vecchio dogma. Ebbene, per la storia dei dogmi e per le forze che la sorreggono, è certo importante che la nuova formulazione non fosse approvata dai luminari della Chiesa (tra cui Hildebrand, futuro papa Gregorio VII), ma che — nei duecento anni dopo Pascasio — la mistica interpretazione fosse diventata cara e familiare al popolo avido di prodigi; perché, grazie alla metamorfosi della sostanza, il miracolo sembrò ancora più strabiliante.

[p.235]

Ebbene, la prestazione di Berengario, sbalorditiva per il suo tempo, consistette nel non riconoscere come tradizione la nuova versione dogmatica che si spacciava per antica tradizione, e nel fatto che, in questo caso particolare, egli fece un po' di storia dei dogmi dimostrando che, quanto Pascasio aveva messo in moto erroneamente, nonché contraddicendo se stesso, era stato dapprima respinto dall'imperatore e dalla Chiesa, e solo più tardi approvato da un concilio; ma si trattava d'un teoria nuova, avanzata per la prima volta da un monaco privo di gusto. La sua eresia consisteva semplicemente nel dichiarare eretica l'innovazione già entrata in vigore.

Berengario non suggellò il proprio convincimento con la morte, ma nondimeno tribolazioni d'ogni genere gli resero difficile la vita; dal 1050 al 1079 venne trascinato otto volte dinanzi a sinodi e concilii, facendo ritrattazioni dapprima ambigue, poi univoche, per ritornare al proprio convincimento, giurando infine di non parlar più, su richiesta di Gregorio VII. Si comprende perché **Gottfried Arnold** — nella sua Storia degli eretici — giudichi con estrema durezza i persecutori di Berengario, affermando che costoro l'avrebbero lasciato indisturbato se non avesse attaccato un argomento di fede che fruttava loro molto denaro, che Berengario morì nelle sue idee, senza preoccuparsi se i signori religiosi l'avrebbero sotterrato allo scorticatoio piuttosto che in luogo consacrato.

Per il resto, non sappiamo come Berengario la pensasse riguardo alla Chiesa e alla sua fede. Ma l'ipotesi di Reuter è assai attraente: che cioè non fossero solo le ragioni della storia dogmatica a spingerlo al rifiuto della transustanziazione presa alla lettera. Egli fu certamente scosso nella sua fede infantile, fu "illuminato" entro i limiti del tempo, dubitò per motivi razionali di altre dottrine ecclesiali, buttandosi solo più tardi sulla storia dei dogmi, per poter così combattere la più recente dottrina protetto dalla parvenza dell'ortodossia. Se così fu, Gregorio VII lo seppe di certo, per cui sarebbe assai significativo il suo schierarsi a favore di Berengario.

[p.236] Quanto al rapporto tra questo eretico e la Chiesa, vanno comunque rilevati due dati di fatto che, per lo più, vengono trascurati solo perché sono fin troppo evidenti. La

prima banale verità è il fatto ovvio che – durante il secolo XI — la Chiesa amò definirsi "cattolica", ossia universale, usando un aggettivo pressoché solo esornativo, che per chiesa cattolica non s'intese ancora, come oggi, una determinata confessione accanto ad altre; e poiché quest'unica Chiesa cristiana dell'Occidente, chiamandosi Cattolica, evidentemente anche agli occhi dei suoi maestri e capi non era ancora così "immutabile" (come viene presentata oggi), e poiché le grandi assise ecclesiastiche adottavano decisioni contrastanti, e la minoranza poteva sempre diventare maggioranza, così non fu mai del tutto certo e pacifico da quale parte, alla fin fine, si sarebbe trovata l'ortodossia, da quale invece l'eresia.

La seconda verità — ancora più banale — è che in quelle sedicenti battaglie "spirituali" per i fini della trascendenza si trattava in realtà di fini terreni e assolutamente mondani; quanto alla Curia romana, che aveva da difendere e da accrescere un potere sconfinato, ciò non è stato mai negato dai veri storici. E certo, anche Berengario non fu nel novero dei visionari, trovandosi nel mezzo degli intrighi politici, risucchiatovi forse contro la sua volontà. Ebbe dietro di sé un ragguardevole partito in Francia, Germania e Italia, e operò per la sua causa anche come agitatore, quando i mezzi erano ancora i messaggeri e le lettere, prima che si usassero i pamphlet della Riforma.

La ricerca storica non può affermare se Berengario — da solo o in concerto col re di Francia — avesse in animo qualcosa come un "via da Roma", una chiesa gallicana autonoma; ma il fatto che gli avversari ortodossi di Berengario potessero dipingerlo pubblicamente come un nemico di Roma, uno spregiatore del battesimo infantile, addirittura anzi come un miscredente, sembra dimostrare che — in certi àmbiti familiari — non si fosse fermato alla sola eresia eucaristica. Confrontando tutte le fonti, trovo verosimile che Berengario nel suo intimo non fosse arrivato invero al libero pensiero, ma certo a dubitare fortemente della giustezza dei dogmi ecclesiastici, sottomettendosi esternamente alla Chiesa tutte le volte che ritenne di non aver sufficiente sostegno dal suo re.

Da queste due realtà — cioè che la forma della Chiesa cattolica era ancora fluida, e che la politica cominciava ad avere ovunque un ruolo nelle lotte per la fede — si spiega bene la disparità dei toni adottati da Berengario verso Roma: ogni qualvolta è personalmente scontento della Curia, ricopre il papa di improperi, in linea con la veemenza della rispettiva polemica. Ecco Roma diventare, per lui, il centro della fallibilità, del vaneggiamento e della stupidità. Nemmeno Gregorio VII, che nel 1079 l'aveva infine costretto al silenzio, fu risparmiato. [p.237] Tuttavia, le due realtà suddette rivelano anche il motivo per cui la Curia procedette contro l'eretico, ora duramente, ora con mano leggera. Non è necessario supporre — con Gottfried Arnold — che causa della sua durezza fosse il timore di perdere, per colpa della disputa eucaristica, i soldi delle messe. È sufficiente questa decifrazione: in quel tempo, come quasi sempre all'interno della Curia, due tendenze si bilanciavano, integrandosi l'una con l'altra più di quanto si combattessero: quella religiosa, per la quale qualsiasi eretico (ivi incluso un propugnatore dell'antica fede, come Berengario) doveva essere un pruno nell'occhio, e quella politica che — pur di non perdere i frutti del potere — era pronta a far pace con qualunque eresia.

Gregorio VII — Il "parroco Hildebrand", italiano malgrado il suo nome, potentissimo a Roma assai prima di salire il soglio papale col nome di Gregorio VII, fu uno statista puro, e non importa se sentisse la vocazione politica della sua vita — ossia l'egemonia mondiale della Chiesa cattolica — come una missione ispiratagli dal cielo o dalla terra. Prima di sentirsi responsabile per la storia della Chiesa, e di assoggettarsi perciò alle deliberazioni dei sinodi (per poi pilotarle a suo piacimento), deve aver condiviso effettivamente diverse idee di Berengario o, quantomeno, deve averle giudicate le più comprensibili, nonché le più vantaggiose per la Chiesa. Ma già nel 1054, quando giunse in Francia in qualità di cardinal legato, compagni e protettori illuminati di Berengario furono indignati della mancanza di entusiasmo dell'alto prelato. Il quale dev'essersi sentito, di fronte a quei fanatici della verità, come il Bismarck del conflitto parlamentare di fronte ai dottrinari liberali; anche Berengario parlava della verità come d'una familiare creatura della ragione, conferendo alla verità,- con furbesca ipocrisia — una radice in Dio, mentre Dio diveniva invero superfluo, dal momento che la verità veniva definita altrettanto necessaria quanto lui stesso.

Ebbene, Hildebrand — maestro di realismo politico — non sapeva che farsene d'un tale razionalismo dogmatico, eppure strabico. Tuttavia ebbe riguardo, quanto più possibile, dello scettico Berengario, anche da papa; in lui è probabile che risparmiasse solo il re di Francia, che non voleva avere per nemico mentre conduceva la lotta mortale contro l'imperatore di Germania. Dopo i fatti di Canossa, forse non aveva più bisogno di avere tali riguardi; comunque, anche nel sinodo del 1079 non condannò subito l'eretico, né per convincimento teologico, ma adducendo di essersi piegato ad un oracolo della santa Vergine.

[p.238]

Com'è noto, nemmeno questo papa eccezionale scampò al sospetto di essere propenso all'eresia d'una riforma della Chiesa; solo che i suoi oppositori non sapevano se da lui ci si dovesse aspettare una riforma spirituale oppure "illuminata". Certo, fa tristezza vedere fronteggiarsi — in questi due uomini — realismo e idealità; il liberale Berengario, l'idealista, non sarebbe stato alieno dallo svolgere, almeno in Francia, un ruolo importante, ma non aveva neppure la forza di puntare la sua vita per il suo ideale. Tacque per obbedienza, per poter trascorrere in pace la sua vecchiaia; però si sapeva che l'eremita di Saint Come era stato un eretico. Gli scritti che l'accusavano non cessarono presto; e **Reuter** ha ragione di supporre che il dubitatore Berengario, malgrado le debolezze del suo carattere, avesse fatto scuola. La giovane generazione dei decenni successivi avrebbe letto attentamente gli autori ortodossi avversari di Berengario, puntando più che altro sui passi in cui parlava l'eretico in persona; come, più tardi, sarebbe avvenuto coi libri antieretici, per non parlare dei casi in cui furono annunciate opere dettagliate contro l'ateismo, per poter così diffondere impunemente i pensieri dell'ateismo…insomma, là dove il titolo suonava *Atheismus triumphatus*, il lettore avveduto leggeva *Atheismus triumphans*!

Anselmo di Canterbury (d'Aosta) — Lo stesso Anselmo di Canterbury — il celebre autore della più durevole dimostrazione di dio (oltre alla teleologica) — sembra tener presenti ancora i seguaci di Berengario, quando parla d'un crescente disprezzo verso la fede cristiana. Per la prima volta, da quando nel mondo ci sono i cristiani, apprendiamo che tra i cristiani battezzati vi sono dei non credenti; per la prima volta, di conseguenza, sembra necessario ad un teologo — al monaco Anselmo (1033-1109), per l'appunto — dimostrare in maniera apparentemente filosofica l'esistenza del dio cristiano.

L'intera problematica relativa alla possibilità d'una prova di Dio, e circa la prova migliore (ma occorre ancora discuterne dopo Kant?), è difatti di natura meramente teologica, assolutamente non filosofica; soltanto perché la Scolastica confuse quasi ovunque teologia con filosofia, e perché ancora oggi le più generiche questioni teologiche — nei manuali scolastici dei professori — vengono seriosamente inserite nella storia della filosofia, ebbene, solo per questo la Scolastica vi occupa tanto spazio.

Anselmo di Canterbury (arcivescovo inglese, ma italiano di nascita) è detto con ragione "padre della Scolastica" perché produsse la sua prova di Dio, teologicamente famosa e filosoficamente famigerata, per la prima volta contro i dubbi dello stesso pensiero cristiano. A questo punto, è mio proposito dimostrare che la prova di Anselmo rappresenta una svolta nella storia dell'ateismo: che Anselmo cercò di dimostrare il nuovo concetto di Dio, provvisto di tutte le qualità del catechismo cristiano, con le sofisticherie della Scolastica, avendo pertanto già nel mirino negatori o dubitatori di questo dio cristiano. E questo ancora nell'XI secolo! Non credo di dover ribadire esplicitamente che né lui né i suoi contemporanei ebbero chiara coscienza della diversità tra il concetto di Dio antico e quello cristiano.

[p.239]

Abbiamo visto che gli antichi filosofi, se e quando si lasciavano andare a tali "dimostrazioni", furono a dir vero dei bambini, i quali non si possono immaginare come dietro una bella parola non si nasconda anche una bella cosa; al che si aggiunse, nell'antichità, una sconfinata elaborazione mentale, indispensabile per enucleare il concetto unitario del Dio dai molti dèi della religiosità popolare. Un' elaborazione analoga (ma non identica) dovettero farla — a partire dal II secolo — i così detti Padri della Chiesa, se volevano dimostrare il loro concetto unitario di Dio muovendo dal politeismo della fede popolare. Ancora **Agostino**, nel quale tutta la teologia dei suoi predecessori confluì come in un lago, per poi defluirne quale grande fiume e diramarsi in più direzioni (prima di sfociare forse nel mare dell'oblio), ebbene, ancora Agostino non poté sottrarsi a questo lavoro collaterale; però egli, quale seguace del cristianesimo ormai vittorioso, è già all'opera — e con straordinario successo — per dare all'unico Dio, del quale dimostra appassionatamente l'esistenza, quei tratti caratteristici che la comunità cristiana, dopo l'apostolo Paolo, ritenne veri. Dal profondo del suo animo — sia detto senza irrisione — Agostino rappresenta il

Dio da lui dimostrato come il creatore del mondo onnipotente, onnisciente e infinitamente buono (il che non è così coerente), e per di più come redentore dell'umanità peccaminosa.

Come sempre in siffatte dimostrazioni, nonché in tutte le dimostrazioni logiche, si riscontra nella conclusione ciò che in precedenza si è inviluppato — apertamente od occultamente, consciamente o inconsciamente — nelle premesse; alla fine, nella conclusione, si torna a tirarlo fuori. Da un punto di vista logico e gnoseologico, si nasconde in queste dimostrazioni di Agostino e dei suoi primi successori un altro strafalcione scolastico, per dire il vero di carattere già nominal-realistico alla maniera medievale. Questo brutto granchio, ridotto ai minimi termini, dice: dato che nella lingua greca e latina esiste la categoria linguistica del superlativo, dev'esserci anche nella realtà qualcosa che corrisponda al superlativo. I fedeli non pensavano al fatto che in ciò che chiamiamo "ideale" si rappresenta [p.240] sempre un superlativo, o una quintessenza di superlativi, e che questo ideale — esattamente per questa ragione — rappresenta l'opposto, l'antitesi alla realtà; altrimenti, alla più bella donna creata dalla fantasia d'un pittore, dovrebbe corrispondere da qualche parte un modello vivente. E nemmeno pensarono che codesta prova "dal superlativo" potesse rappresentare una prova anche per l'esistenza del Diavolo: se c'è una graduatoria della malvagità nel mondo reale, allora dobbiamo per forza credere ad un essere infimo, pessimo, al peggio del peggio…a chi, se non al diavolo?

Contro queste miserande deduzioni, meglio tener alta, allora, la così detta "prova cosmologica" degli antichi filosofi che — nonostante la puerile goffaggine dell'ultimo anello della catena — aveva pure un buon senso: il mondo deve avere una causa, come ogni fenomeno ed ogni cosa, e questa causa a sua volta una causa, e così via risalendo all'infinito (il che per noi è insopportabile) oppure fino alla causa prima; questa prima Causa — in verità completamente ignota — viene quindi ingenuamente equiparata al Dio della religione popolare, o della lingua comune, che genericamente, prima che nascesse la filosofia (oltreché prima d'ogni interpretazione della natura secondo causalità), era stato considerato quale immediato creatore del mondo. Tutt'al più nell'asserzione d'una evidente Prima causa, nell'arbitrario indugiare — attuatosi peraltro solo nelle parole — sulla prima causa, in una serie infinita di cause, si affaccia, già nell'antichità, l'errore della prova dal superlativo; con la differenza che il concetto del primigenio è più astratto, e suona quindi più filosofico, di quanto siano i concetti del più potente, del più sapiente, del più misericordioso, eccetera.

Prova ontologica — Orbene, Anselmo di Canterbury ha riunificato con arte gli errori dell'antichità e di Agostino, fornendo così la prima scolastica prova dell'esistenza del Dio cristiano. La causa prima di Aristotele, al quale si richiamarono perciò anche diversi ateisti, venne denominata "dio" soltanto con un salto logico; poteva essere definita altrettanto bene il primo moto (ancora inspiegato) nel mondo increato o eterno. Le comode dimostrazioni di Agostino, a loro volta, prendevano di mira ancora i dubbi in un

creatore del mondo, magnificando con retorica fascinazione gli invisibili superlativi di eternità, bellezza e verità nel Dio; eppure stavano in realtà solo allora abbozzando questo Dio della nuova fede, non avendolo ancora come premessa. Per l'esattezza, essi ricrearono il Dio ritenuto ormai dimostrato — grazie all'estatico linguaggio delle loro dimostrazioni — nel nuovo Dio cristiano, nell'essenza più perfetta che si potesse dire. Ed ora, in Anselmo, questa essenza di massima perfezione diventa per la prima volta la premessa della dimostrazione, cioè della miserrima prova ontologica. "Dio è l'essere più perfetto, ma poiché tra le condizioni della perfezione v'è anche l'esistenza, allora l'essere perfetto, o Dio, deve pure esistere".

[p.241] Orbene, questa "prova" non vale per gli dèi dei Greci e dei Romani, giacché costoro erano invero lontanissimi dall'essere perfette essenze; non vale neppure per la causa prima pensata dal mondo antico, giacché essa — anche laddove ce la si immaginasse personale — non necessitava di qualità moralmente positive; no, essa valeva unicamente per il nuovo Dio, denominato l'essere perfettissimo perché assommava in sé l'onnipotenza, l'onniscienza, la bontà suprema, e così via, cioè tutti i superlativi morali, spirituali e materiali. E questa generica dimostrazione, desunta dal più astratto superlativo, fu prodotta per la prima volta allorquando — per la prima volta — fu mosso il dubbio sul nuovo Dio. Tant'è che Anselmo di Canterbury succedette a Berengario di Tours.

Oltretutto, sono miseramente falliti i tentativi "ortodossi" per fare, di questo Anselmo, un pensatore scevro da contraddizioni. Ecco, il padre della Scolastica sembra non sapere ciò che vuole veramente: ora pone la ragione al posto dell'autorità, ora assoggetta la ragione alla fede ricevuta dalla tradizione. Il suo motto suona: *credo ut intelligam*, ma dietro ad esso si cela il più modesto principio: *intelligo ut credam*. Parla come un razionalista, però dubita al tempo stesso nell'adeguata forza della ragione; e di nuovo questo dubbio non è quello dello scettico incredulo, ma quello del teologo ostile alla ragione. Penso che tutte queste incoerenze di Anselmo possano non già esser risolte, ma certo spiegate psicologicamente, constatando che non si rese conto di quanto poco fosse filosofo, e quanto invece teologo. Egli s'immaginò di aver dimostrato il Dio d'una religione razionale; ma la sua immaginativa conosceva ormai soltanto il dio del catechismo cristiano. Il pericolo della prova ontologica — ovvero che con la sua confutazione si poneva in dubbio insieme col dio cristiano anche il dio deistico — in quel tempo non era ancora conosciuto; più di mezzo millennio dopo, ogni attacco alla prova ontologica diventerà una minaccia anche per la religione razionale. Sennonché gli oppositori coevi di Anselmo — sebbene possano apparirci quasi dei razionalisti — non erano pensatori molto più perspicui di lui; si ha spesso l'impressione che lo contraddicessero solo per orgoglio, per menar vanto del loro acume, della loro "modernità"; quantomeno, si mossero saldamente quanto lui dentro la tradizionale fede chiesastica. Con la sola riserva che non si può sempre dire con certezza quanto simulassero quella fede.

[p.242]

Gaunilone — Più in generale, è lecito considerare gli avversari di Anselmo continuatori delle eresie di Berengario; nondimeno, un nesso storico tra loro e Berengario sarà difficilmente riscontrabile. Si tratta principalmente del nominalista **Roscellino** e del monaco Gaunilone, primo critico della prova ontologica. Tra questi due avversari di Anselmo la differenza riguarda solamente il livello della prospettiva da cui essi combattono; Gaunilone non abbandona il terreno della consueta logica, dato che nella prova ontologica evidenzia svarioni grossolani, e solo inconsciamente mette in dubbio, con la necessità della conclusione (dalla cosa pensata all'essere), anche la necessaria realtà delle idee; mentre Roscellino è il primo spirito radicale che vede nella logica solo una scienza formale, negando ai concetti astratti della logica un'esistenza ontologica, confutando così, da deciso nominalista, anche la prova ontologica da concetti.

Il monaco **Gaunilone**, probabile conte di Montigny prima di entrare nel monastero di Marmoutier, si limitò, dunque, a capovolgere la conclusione di Anselmo. Come farà più tardi Hegel, Anselmo aveva dedotto il reale dal razionale: se comprendiamo il concetto del Dio, allora Dio esiste nella nostra ragione, per cui deve esistere anche realmente. (Questa versione della prova ontologica non contraddice a quella data in precedenza, secondo cui l'esistenza fa parte dell'essenza della perfezione; qua e là, bisogna includervi la comprensione d'un superlativo, il quale non viene concepito come mera categoria linguistica, ma come una realtà.). Ora, Gaunilone mostra che con la stessa formula (come io ho fatto più drasticamente riguardo al diavolo) si potrebbe dimostrare del pari l'esistenza d'ogni cosa perfetta, per esempio di un'isola perfetta. Contro questa critica, Anselmo cercò di ripararsi con scolastiche schermaglie, non meritevoli di confutazione; restò caparbiamente abbarbicato alla sua insensata intuizione, che per secoli fu tuttavia considerata perspicace: ho nella mia testa l'idea d'un essere perfetto, che non esiste *al di fuori* della mia testa, ma accanto ad essa ho l'idea d'un essere perfetto, che pure esiste al di fuori della mia testa, allora questo secondo essere ha un vantaggio, qualcosa di più rispetto al primo, ed è quindi l'essere veramente perfetto, ed esiste anche al di fuori della mia testa, nella realtà. Bene, non è colpa mia se Anselmo di Canterbury ha pensato di far valere una "prova" puerilmente sciocca. Così, dalla confutazione del monaco Gaunilone e — con maggior risolutezza — da un rifiuto della prova ontologica da parte di Tommaso, si è cercato di dimostrare che non tutta la Scolastica può essere resa corresponsabile di una logica così scadente; già, ma le controdeduzioni puramente logiche del santo Tommaso sono deboli, in quanto ferme al realismo verbale.

[p.243]

Roscellino — Se Roscellino sia ritenuto a ragione o a torto l'iniziatore del rivoluzionario nominalismo, certo è che — in questo contesto — egli non può mancare, non foss'altro perché Anselmo vide in lui un pericoloso avversario, un vero miscredente nel seno della comunità cristiana. È noto il giudizio di Anselmo, diventato quasi uno slogan per il nominalismo: che questo considera gli "universali" come *flatus vocis* (gli universali Anselmo li chiama *universales substantiae*, che noi non dovremmo tradurre con "concetti universali", se all'accusa dei logici ortodossi non vogliamo togliere la sua vis comica);

nella stessa frase, Anselmo chiama questi nuovi logici "eretici della logica", il che è tanto più significativo in quanto il delatore è nel suo pieno diritto: questi "nominalisti" erano eretici non solo nella loro fede, no, lo erano anche nella loro logica, nel loro pensiero.

Meno nota, invece, è l'accusa che Anselmo rivolge a Roscellino nel capitolo successivo dello stesso scritto (*De fide Trinitatis)*: di parlare, cioè, d'un identico dovere — comune a pagani, ebrei e cristiani — di difendere ognuno la propria legge o la propria fede. Certo, non occorre ipotizzare subito che Roscellino abbia con questo messo in moto la comparatistica religiosa, assegnando alla ragione addirittura il compito di riconoscere, tra diverse religioni, quella vera; tuttavia, se l'ulteriore accusa che il nominalista non crede all'autorità della Bibbia, che insegni (in fondo sempre in modo nominalistico) anche l'incarnazione del padre e dello spirito santo, insomma, se c'è qualcosa di vero in queste eresie, allora egli stava in effetti fuori dalla Chiesa, per quanto nell'unico suo scritto rimasto (come avviene per quasi tutti gli eretici) volesse ribadire la propria ortodossia. E dunque, se per la prima volta la prova ontologica era diretta contro una negazione di Dio in generale, del dio della religione razionale, se Roscellino — anticipando qui la futura definizione — passò per un deista, allora ci si presenta questo singolare panorama: che Anselmo, con la più subdola prova di Dio, diede ad intendere di dimostrare il dio deistico, contrabbandando però nel concetto il Dio cristiano; che Roscellino riconobbe il Dio cristiano, fu sospettato però del dio della religione razionale, ma comunque — grazie all'idea fondamentale del nominalismo — mise in moto le idee che finiranno per tramutare in "flatus vocis" anche il Dio della religione razionale, nonché l'immortalità dell'anima e altre "universales substantiae".

Non possediamo alcun libro di Roscellino, né conosciamo con certezza neppure il suo vero nome; sappiamo soltanto che al concilio di Soissons (1092) Roscellino fu costretto a ritrattare la sua dottrina sulla trinità, e che il celebre Abelardo fu suo allievo.

[p.244]

Crociate — Pochi anni dopo le piccole scaramucce che portarono all'abiura di Roscellino, ebbe luogo l'avvenimento della storia mondiale conosciuto col nome di Prima Crociata. È stato detto sovente che i crociati si mossero spinti da devoto entusiasmo, ma che portarono a casa dall'Oriente un interessamento poco cristiano per i piaceri della vita ed una certa inclinazione al confronto tra religioni, fatta di tolleranza, e quindi poco cristiana anch'essa. Ipotesi, questa, che ha certo del vero; ma anche tra i motivi che spinsero i Crociati e i loro capi a partire, non pochi devono essere stati quelli di carattere assai mondano: voglia di prede, brama di saccheggi, desiderio di avventura, fuga dalla mediocrità paesana.

Viviamo ormai all'inizio del XII secolo, non più in quel buio, rozzo, ascetico Medioevo del X secolo! Ancora non si azzarda, è pur vero, a far capolino qualche dubbio circa i dogmi della Chiesa; tuttavia vi è già — nell'epoca delle Crociate — una nuova specie di letteratura, una triviale letteratura stradaiola, che incomincia a ridere delle usanze della Chiesa e dei suoi reggicoda. Le canzoni dei vagabondi risuonano sulle strade dei crociati. La tanto esaltata indulgenza della Chiesa medioevale verso le farse — che s'inscenavano alle spalle

e a spese della Chiesa stessa — non significavano affatto tolleranza, ma erano solo una manifestazione del fatto che il parossismo della fuga dal mondo aveva finito per provocare più generalmente — anche nei chierici — voglia di ridere e bramosia del mondo, e che l'autorità di Roma, ancora schiacciante verso i dotti dubitatori chiusi nelle celle monastiche, incominciava ad essere impotente contro gli illetterati derisori plebei, i quali non avevano abbastanza istruzione né carattere per formulare le loro sghignazzate nelle proposizioni teoriche del dubbio.

Eppoi, dietro quei canzonatori analfabeti, stavano già allora (oltre ai "vagantes", che erano perlopiù ex chierici, disertori o spretati, giornalisti, persone fallite nel loro mestiere) moltissimi religiosi, i quali — per ragioni pratiche o teoriche — erano scontenti della tensione provocata dalle pretese di Roma. In particolare, il comune buon senso dell'Occidente non riuscì più ad accettare la credenza nella grande massa di miracoli che gli si faceva trangugiare. Le reliquie che si erano "scoperte" in Oriente e (dopo che il commercio di esse s'era rivelato un buon affare) anche in patria, erano sterminate, come sterminato era il numero dei miracoli che intorno alle reliquie si raccontavano. Di fronte a questi eccessi, una certa critica ai miracoli venne anche da parte di persone che altrimenti non osavano pensare di criticare la religione. Sennonché, una volta fatto il timido tentativo di depurare la verità storica dagli orpelli della leggenda, ecco offrirsi l'opportunità — per gli schernitori burloni come per i serissimi eretici — di applicare il principio della critica anche alle narrazioni bibliche. Non con chiare parole, come in sèguito, ma pur sempre già con analoga intenzione, la religione di Cristo venne contrapposta alla religione cristiana.

[p.245]

Brusio — E qui, già nei primi decenni del secolo XII, troviamo un martire, le cui eresie si spinsero ben oltre quelle di Jan Hus. Lo spretato **Pietro di Bruys, o Brusio**, rifiutò il battesimo e la comunione, sorpassò gli iconoclasti con la sua istanza di distruggere anche le croci quali simboli del più atroce tormento, e non volle saperne di rituali liturgie in appositi templi religiosi. Stando ad uno scritto polemico di **Pietro il Venerabile**, che d'altronde non approvava le sanguinose repressioni dei dissidenti, i seguaci di Brusio — che si chiamarono petrobrusiani, o semplicemente "brusiani" — nella loro istanza d'un cristianesimo "depurato" si riferivano già alla critica della Bibbia, come si capisce da sé, o meglio ad un'assai rudimentale critica biblica, come si capisce ancora da sé. Nel loro insegnamento, tutta la Chiesa si fondava solo sulla fede, non sul sapere: proprio come nel culto delle reliquie. **Gottfried Arnold** ritiene che la Chiesa egemone perseguitò Brusio perché disturbava i suoi traffici, per aver ghermito la pancia e la borsa dei parroci; la verità è che, di fronte a tanta libertà di pensiero, era messo a repentaglio l'edificio della Chiesa tutt'intero. Contro di lui, Pietro il Venerabile, abate di Cluny, condusse una lotta senza quartiere, fatta di ragioni e di menzogne. Pietro di Bruys fu bruciato vivo, passando al fuoco infernale attraverso il fuoco terreno, non si sa quando né come, se ad opera della plebe aizzata contro di lui, oppure quale vittima diretta del clero. I suoi seguaci, detti

"enriciani" — collocati dallo storico **Döllinger** (forse erroneamente) accanto ai discepoli dell'ancor più enigmatico Enrico (di Losanna?) — furono sgominati con grande fatica.

Fosse già esistita, all'epoca delle prime crociate, una classe sociale superiore e colta, abbastanza numerosa e ardita da elaborare e da concretare codesti pensieri, allora — già un secolo prima dell'imperatore Federico II — avrebbe dovuto mettersi in moto quel razionalismo anticristiano che (come vedremo presto) toccò il suo culmine nella leggenda del libro, o nel simbolo, dei tre impostori. Già venne in discussione la pericolosa domanda, perché mai adesso — sotto gli occhi vigilanti del presente — non accadessero miracoli verificati da testimoni; e già venne avanzato (da Abelardo) il decisivo pensiero, quello della fiaba dei tre anelli, che ogni religione possieda una fede fondata su analoghe tradizioni, che quindi ciascuna possa ingannare o essere ingannata (Petr. Vener. Abael. I,1. *Respondes unamquamque sectam sibi faveri et de talibus vel similibus falli vel fallere posse*). Purtroppo, i tempi non erano ancora maturi per una larga diffusione di tali dubbi, ben più importanti delle eresie; non vi fu né un assalto al cristianesimo, né una spaccatura tra le Chiese, che al potere di Roma [p.246] avesse da contrapporre un uguale potere. Troppo irresistibile divenne il successo e il prestigio del papa, proprio allora, ad opera di Hildebrand; il sentimento anticristiano e temporale del prìncipi e dei popoli era stato risvegliato dalla ragione, però la fantasia e la brama predatoria dei prìncipi e dei popoli — senza rinsavire per i rovesci subiti — viveva ancora nelle Crociate, aggrappandosi ancora esteriormente alla parola d'ordine: Dio lo vuole!

Di nuovo, però, dobbiamo distinguere molto nettamente tra libero pensiero ed eresia. L'eresia devota, l'ardente desiderio dei credenti per la "vera" religione di Cristo, crebbe nella Francia meridionale — nel corso del XII secolo — fino a conseguire una ragguardevole dimensione, diventando quasi una Chiesa alternativa, prima di essere estirpata col ferro e col fuoco all'inizio del XIII secolo. Il pensiero libero e razionale, invece, si muoveva soltanto nei cervelli isolati e, per il resto, veniva pronunciato, al cospetto dei potenti, con tale perfidia, con tale servilismo, con voce tanto angosciata, che un raggruppamento o una scuola influente di liberi pensatori non avrebbe potuto nemmeno formarsi.

Arabi — L'accidentalità della storia della civiltà, che dipende dalle contingenze della storia mondiale, ha fatto sì che per due volte gli Ebrei influenzassero assai fortemente il pensiero occidentale. La prima volta — in misura illimitata — attraverso il Cristianesimo, che da piccola setta ebraica assurgerà a religione dominante e totalitaria dell'Occidente e svilupperà il concetto di cristianità, nonostante che gli insegnamenti di Gesù — per altre vie, e più sicuramente di quelli di qualcun altro — avrebbero potuto portare all'ideale dell'umanità; la seconda volta, mediante i compagni e gli allievi ebrei degli Arabi, i quali donarono nuovamente all'Occidente un Aristotele fino allora sconosciuto, ringiovanendo così la Scolastica ormai esangue e decrepita. Per il resto, ciò che spesso si è esaltato negli Ebrei, non è tutto vero; ciò che per l'emancipazione dello spirito ha prodotto la grandiosa

influenza di Spinoza, non può invero essere ascritto a merito dell'ebraismo; e la partecipazione di scrittori ebrei alla letteratura illuministica è stata di molto sopravvalutata. Solo nel XIX secolo riprende nuovamente la cooperazione degli Ebrei nell'ambito dei popoli cristiani; quando oramai gli "assimilati" (gli ebrei epurati dall'ebraismo) costituirono e costituiscono parte integrante della cristianità svincolatasi dal dogma.

[p.247]

Innegabile e storicamente insuperabile fu davvero il merito degli Ebrei per la conservazione del razionalismo (allora oltremodo utile) che gli Ebrei, liberi dal dogma della Chiesa cristiana, avevano imparato dagli Arabi, e questi, ancora liberi dalla loro reazione chiesastica, avevano a loro volta appreso dal loro Aristotele. Si trattò d'un rinascimento giudaico-arabico di Aristotele, precedente quella molto più importante rinascita di Platone, che si sarebbe annunciata cent'anni dopo. Solo per vie traverse, il vero e proprio "Rinascimento" cinquecentesco porterà all'anticristiano Illuminismo del Settecento; ma il rinascimento aristotelico ebbe carattere "illuminante" sia nell'arabo **Averroè** sia nell'ebreo **Maimonide**. Il che non dipese, certamente, dai meriti della teologia ebraica o di quella islamica; perché tanto l'ebraismo quanto l'islamismo offrivano al loro clero — ovunque avessero abbastanza potere — motivi e appigli per attaccare duramente gli eretici; dov'erano impotenti, invece, perfino il Cristianesimo diventava tollerante.

Però l'ebraismo, dopo la cattività babilonese, e l'islamismo fin dal principio potevano vantarsi, con qualche buon diritto, di rappresentare il pensiero fondamentale ovvero il monoteismo — che queste tre religioni avevano in comune — con maggior purezza di quanto avesse fatto il cristianesimo dopo il Concilio di Nicea. In breve, potevano gloriarsi di concordare con la teologia di Aristotele assai meglio del Cristianesimo. Questo bisogna ammetterlo, anche se l'ipotesi di Alois **Sprenger**, che Maometto avesse preso la sua dottrina da una delle sette che non si erano rassegnate al dogma trinitario (ipotesi peraltro assai suggestiva), non dovesse risultare corretta. Il presentimento che l'Islam fosse probabilmente una religione più morale del Cristianesimo, trovò espressione in un'enigmatica leggenda. Una saracena si fece incontro ad una schiera crociata, reggendo in una mano un otre d'acqua, nell'altra una padella di carboni accesi; voleva con essi dare alle fiamme il paradiso e spegnere il fuoco dell'inferno affinché i cristiani — d'ora in avanti senza riguardare a futuri premi o castighi — potessero finalmente fare il bene per se stesso. In sintesi: l'esigenza d'una morale secondo ragione in pieno Medioevo. (**Max Harden**, "Die Zukunft", anno 27°, p.249).

Dopo che l'Islam ebbe conquistato i paesi limitrofi d'Arabia, Siria ed Egitto, con la tradizione della filosofia ellenistica si comportò allo stesso modo del Cristianesimo che, a Costantinopoli come a Roma, si assumeva l'eredità dei Greci. Già, solo che l'ortodossa Chiesa cristiana non fece alcuna fatica ad appropriarsi del neoplatonismo, già insito nella sua dottrina. Al contrario, l'islamismo si oppose accanitamente al neoplatonismo; mentre con Aristotele poterono confrontarsi tanto gli arabi ortodossi quanto quelli laici. (Qui non c'entra molto, ma forse è una sottile ironia della storia il fatto che i tardi Scolastici cristiani dovessero agli Arabi non solo la maggior conoscenza di Aristotele, ma anche la loro cieca

sottomissione ad Aristotele… grazie a quegli "infedeli", ecco il greco pagano tramutato in determinante filosofo cristiano!).

[p.248] Ciò che si intendeva col nome di Aristotele — prima della riscoperta degli originali greci nel XII secolo, ma anche più oltre — era niente di più che l'Aristotele di Averroè; e Averroè aveva scritto i suoi commenti ad Aristotele, inglobandovi quasi un panteismo monistico, e propagando così atteggiamenti razionalistici, senza comprendere il greco, e nemmeno il siriano, ossia la lingua ponte per la traduzione. Averroè, allievo in questo di Avicenna, esercitò un'influenza decisiva sul nominalismo — vale a dire il massimo "libero pensiero" del Medioevo — senza nemmeno conoscere i problemi intorno ai quali, prima di lui e dopo di lui, verterà la contesa tra nominalisti e realisti cristiani.

Averroè — Averroè (1126-1198), l'ultimo dei grandi medici e filosofi arabi, vide in Aristotele il culmine del valore umano, nella sua dottrina il criterio stesso dell'umana perfezione. Con lui, egli ipotizzò un essere supremo, la cui esistenza poteva però esser compresa unicamente mediante una dimostrazione teologico-fisica. Il precetto della religione, quindi, vincola soltanto la massa ignorante; sennonché il filosofo deve sì conformarsi alla religione ereditata, ma è in grado di interpretare tutto in senso allegorico e di progredire così fino alla conoscenza pura.

La sua pur guardinga dottrina d'una "doppia verità" fu sufficiente a far cadere in disgrazia Averroè presso il califfo, del quale era medico. Era il periodo in cui la libertà di pensiero degli Arabi, nonché la loro egemonia in Spagna, volgeva al termine. Averroè, nato a Cordova, morì in Marocco. Il suo prestigio in Occidente fu così alto, che diversi suoi princìpi furono condannati a Parigi, ancora nel XIII secolo; tra questi le seguenti tesi razionalistiche: il mondo è eterno (quindi non creato), l'anima perisce col corpo, la volontà umana è determinata dalla necessità.

Maimònide — Anche in Maimònide (1135-1204) occorre distinguere tra la sua l'importanza, puramente storica, per lo sviluppo spirituale dell'Occidente (o per l'europeizzazione degli Ebrei) da un lato, e, dall'altro, il significato non contingente, anzi il valore, che ancor oggi dobbiamo attribuire al suo capolavoro. Con la sua erudizione e risolutezza, la sua figura si staglia assai più imponente di quella — cinque secoli dopo — dell'amabile bello spirito Moses **Mendelssohn**; anche Maimonide, tuttavia, ha un ruolo più rilevante nella storia dell'ebraismo che in quella dell'umanità. Già in età precoce esercitò qualche influenza (mediante le traduzioni latine dei suoi scritti arabi) sulla repubblica degli intellettuali del Medioevo, tanto che fu subito conosciuto col nome latinizzato di Mosè Maimonide; gli Ebrei lo chiamano ebraicamente Moses ben Maimon, o Moses Maimuni, o anche — secondo un malcostume linguistico che ora sta riprendendo piede in Europa — contraendo barbaramente le iniziali d'un nome lungo in una specie di sigla: Rambam (rabbi Moses den Maimon).

[p.249]

Quasi più aleatoriamente del suo nome oscilla il titolo del suo libro più famoso che fu tradotto assai presto dall'originale arabo in ebraico, dall'ebraico in latino, e da questo poi nelle lingue moderne; lo si citò più spesso e volentieri col titolo "*Guida dei perplessi*"; ma se, in luogo di questo, si preferisce dire più esattamente "Vademecum per i dubbiosi", nessuno avrà qualcosa da obiettare.

Lo scarso valore del suo pensiero in ordine alla nostra gnoseologia si mostra già nella maniera in cui Maimonide crede di poter conciliare tra loro teologia e scienza, e in come ritiene addirittura identiche scienza e fede. Dell'essenza della fede fa parte il convincimento della giustezza di questa fede; e una fede che non possa essere contraddetta per mezzo della ragione, merita di esser detta verità. Mi sembra che, su questa base, non sia possibile una chiara distinzione tra fede e superstizione; tuttavia, Maimonide ha contribuito molto all'eliminazione di idee superstiziose, per cui meritò onestamente che, dopo la sua morte, lo mettessero all'indice dell'ebraismo, incolpandolo di aver svenduto la Bibbia ai Greci (cioè ad Aristotele). Espongo alcuni dei suoi pensieri razionalistici seguendo il saggio di **Finkelscherer** ("Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik" 1894 /La posizione di Maimonide riguardo alla superstizione e alla mistica).

Le tre fonti della conoscenza, che Maimonide ammette, non sono molto propizie alla libertà da ogni superstizione. Ecco quanto dovremmo credere: ciò che i sensi ci procurano, ciò che le prove razionali insegnano, ciò che la tradizione religiosa racconta. Basta solo menzionare quest'ultima fonte conoscitiva per rendersi conto come sia impossibile vedere nello Spinoza critico della Bibbia (per non dire del filosofo) un discepolo di Maimonide. Comunque, è vero che Maimonide la smette, con molto buon senso, di richiamarsi a Mosè e ai profeti ogniqualvolta intende combattere una diffusa superstizione. Come se nella Bibbia non si parlasse affatto di magie e di miracoli, la responsabilità di queste chimere viene addossata ai Caldei; come se non vi si riferisse del sole che si ferma e di altri assurdi eventi, si afferma che — secondo l'insegnamento della Bibbia — Dio ha sì creato il mondo e dato alla natura le sue leggi, ma, all'interno del creato, le leggi naturali sono immutabili**.** Già più ardita è l'asserzione che l'uomo non è il fine ultimo della creazione. Sarebbe stata una conquista straordinaria per il suo secolo se Maimonide — movendo da quell'asserto — avesse annientato l'ingenua visione antropocentrica del mondo; ma neppure nella lotta alle visioni antropomorfiche di Dio si spinse più oltre, contentandosi di rifiutare le fantasie più retrive dei rabbini.

[p.250]

Non ci si deve lasciar ingannare dal suono "moderno" delle frasi di questi antichi teologi ebraici, come ad esempio da questa: la Bibbia si deve conformare all'orecchio umano, e si serve perciò del linguaggio umano. Il che, nel nostro modo di intendere, dovrebbe significare che gli autori della Bibbia — che fossero o no in possesso di conoscenze superiori — dovettero limitarsi, nel sapere e nella comunicazione, alle possibilità del linguaggio umano; ma doveva significare, piuttosto, che Dio possiede per se stesso un sapere trascendente il linguaggio, ma che per comunicare si vincola al linguaggio umano, presentandosi in forma umana e volendo esser compreso allegoricamente in tutte le cose.

Ora, presso gli ebrei asiatici, sotto il così detto Gaonat (l'autorità talmudica degli ebrei tardo-babilonesi), si era sviluppata una letteratura che forniva mirabolanti dati sulle dimensioni di Dio, sulla sua figura, sulla sua corte… tutte cose non credute certamente dagli esegeti, bensì dalla plebe teologica. Ebbene, la modesta prestazione di Maimonide consistette nel respingere recisamente i più dementi antropomorfismi di quei libri non canonici, pur interpretando simbolicamente quelli consueti dei libri canonici, sulla cui autenticità non espresse mai dubbi. Dio non possiede sensi e organi umani, ma agisce come se li avesse; gli attributi del dio sono i suoi effetti; Dio è incorporeo e non appartiene — per dirla a modo mio — né al mondo aggettivistico né al sostantivistico, ma soltanto al mondo verbale. Con questi pensieri, presenti nella sua opera filosofica e nei suoi scritti teologici, Maimonide s'innalza certamente al di sopra del cicaleccio teosofico dei rabbini coevi; però non abbandona minimamente le peculiari concezioni giudaiche, richiamandosi nel suo insegnamento — che pertanto non è lecito giudicare una religione razionale — alla Bibbia e al Talmud.

[p.251]

In maniera più razionale, anzi quasi razionalistica, Maimonide pensa soltanto su quelle questioni che, nel tradizionale sistema religioso degli ebrei, non hanno conosciuto una determinata evoluzione. Così egli prende invero dalla Bibbia il concetto degli angeli, essenze intermedie fra dio e uomo, però li spoglia dapprima della loro corporeità, poi della loro personalità, e sembra incline a ritenerli personificazioni di forze naturali; e ancor oltre si spinge il suo rigoroso monoteismo quando nega addirittura l'esistenza degli spiriti maligni e dannosi, e quindi anche del diavolo. Per noi, il valore di questo "illuminismo" è ridotto dal fatto che Maimonide cerca di ancorare ostinatamente sia la spiritualizzazione degli angeli, sia la negazione dei demoni, sempre e in ogni modo alla Bibbia, che pure è stracolma di siffatte storie, e in base alla quale potè sempre esser confutato dai rabbini. D'altra parte, proprio questa dipendenza, o attaccamento, rese più utile ed efficace la sua lotta contro la superstizione pratica degli Ebrei, nonché contro altre superstizioni del suo tempo.

Teurgia e astrologia — Della superstizione ebraica, divenuta col tempo patrimonio collettivo attraverso la cabala, fece parte anche la teurgia, ovvero l'arte fondata sulla fiducia nella virtù taumaturgica del nome divino. Si credeva in una misteriosa efficacia d'ogni parola "potente", come del resto l'uomo — prima della critica del linguaggio — crede a qualcosa di analogo anche senza la cabala; si credeva alle tre forme di apparizione dei concetti: pensiero, parola, segno scritto. Quindi, siccome Dio ha operato il miracolo della creazione pronunciando parole ebraiche, allora queste parole debbono contenere una forza peculiare, la suprema forza che ha il nome ebraico di Dio, segnatamente quando le quattro lettere di questo nome vengono pronunciate correttamente; v'erano tuttavia nomi di Dio ancora più potenti, uno di 42, e perfino uno di 72 lettere! Maimonide, che non ammetteva altro miracolo che quello della creazione, e non conosceva — come si è visto — nessuna proprietà di Dio (quindi anche nessun nome), amava disquisire dottamente e a lungo sui motivi della segretezza dei nomi di Dio brevi e lunghi, ma, alla fin fine, trattava

tutti questi incantesimi come pure e semplici stupidaggini, cui non metteva conto di prestar orecchio, e tanto meno fede.

Oltre i confini dell'ebraismo Maimonide perviene invece col suo rifiuto dell'astrologia, che allora non era ancora generalmente ritenuta una scienza (come sarà due o tre secoli dopo), ma che tuttavia — segnatamente nei circoli intellettuali arabi — era considerata con serietà. È questo il punto in cui Maimonide supera le mezze misure. Per sua natura e per le sue dimensioni, l'uomo non ha alcun rapporto con gli astri, da lui concepiti nel tempo come intelligenze; i corpi celesti non esistono per amore o in funzione dell'uomo. (Solo che questa verità vien poi di nuovo svigorita coi luoghi comuni sull'emanazione della perfezione delle sfere, e simili, arrivando una volta ad ammettere che almeno le piante sono lì per l'uomo!). [p.252] Inoltre, l'astrologia non si concilia né col libero arbitrio umano, né con la giustizia divina. Eppoi, nessun saggio greco credette mai agli influssi astrali. In tutte quegli oroscopi, quindi, non v'è traccia di razionalità. Sicuramente, per questo suo rifiuto dell'astrologia, Maimonide trova una ragione centrale nel fatto che l'osservanza dei comandamenti del Dio ebraico non serve a nulla, se le sorti dei popoli e degli individui sono prestabilite dagli astri. L'avversione di Maimonide per l'astrologia fu così intensa che — per quest'unico caso — non fece valere l'autorità del Talmud. È noto, peraltro, che la sua accanita e in fondo ben giustificata renitenza a codesta pseudoscienza fu inutile e vana; perché proprio nell'epoca senzadio del Rinascimento l'astrologia toccò il suo pieno splendore.

Non altrettanto spregiudicato fu Maimonide nella sua battaglia contro le arti magiche e le cure miracolose. Quale medico personale di Saladino, quale guaritore tra i più ricercati del Cairo, egli sta sicuramente dalla parte della scienza naturale; respinge quindi talismani e amuleti, eppure chiede ancora — dovendo prescrivere questo o quel farmaco — se sia o non sia consentito dalla Bibbia.

Nei secoli successivi Maimonide ebbe fama di essere il più importante filosofo ebraico; il giudizio di Moses **Mendelssohn** (e dei così detti ebrei della riforma), cioè che l'essenziale nella religione ebraica è una pura fede in Dio e che il monoteismo ebraico è la vera religione razionale, va fatto forse risalire allo stesso Maimonide; e a lui, inoltre, il sobrio, spassionato, razionalistico disprezzo per le forme del culto e verso ogni genere di superstizione religiosa. Pur tuttavia, grettezza nazionale e un'ereditata compulsione biblistica non consentirono che, già da allora, si imboccasse la strada verso il deismo che, in teoria, sosteneva la fede in Dio, ma, in pratica — scalzando il potere ecclesiastico — preparava il terreno per la sopportazione dell'ateismo; e quindi, con la tolleranza, per la propagazione dell'ateismo stesso.

Ebrei — Seguo di nuovo fedelmente l'esposizione di **Reuter** con una digressione concernente l'importanza e l'influenza che gli Ebrei, già nel XII secolo — e in virtù della loro sola esistenza — assunsero vieppiù sullo sviluppo intellettuale dell'Occidente. Sempre meglio

si vedrà che un confronto con le dottrine dell'Ebraismo, e più tardi dell'Islamismo (ciò che oggi si chiama storia comparata delle religioni), acquisterà un ruolo sempre maggiore nell'indagine sul Cristianesimo e sulla sua decadenza. Già nella prima metà del secolo, il coltissimo, famoso **Abelardo** — nominalista certo assai circospetto — pubblicava la sua opera più ricca di ripercussioni in forma di dialogo tra un filosofo, un ebreo e un cristiano. Gli ebrei, sempre combattuti dai Padri della Chiesa solo come incalliti miscredenti, vi prendevano la parola per bocca dei loro avvocati, ma anche coi loro stessi scritti.

[p.253]

Mentre le bande armate dei crociati stavano consumando disumane nefandezze contro ebrei inermi e proscritti in patria, gli ebrei di Francia, Spagna, Italia, godettero d'una libertà fino allora impensata. Tra religiosi cattolici (non escluso il papa) e teologi ebrei si sviluppò uno scambio personale e intellettuale. Certo, non s'era ancora inventata l'Inquisizione. Il clero cristiano difendeva la propria causa contro il Vecchio Testamento; ma anche agli ebrei era consentito di difendere ancora il loro relativo — o in apparenza "razionale" — monoteismo, con la parola o con gli scritti, nei confronti della Chiesa cristiana. La spontanea conversione d'un ebreo era rara, quella coatta non esisteva ancora.

Per tali dispute, i chierici cattolici avevano dalla loro solo una friabile dialettica e, il più delle volte, una fede traballante; gli Ebrei possedevano la più moderna logica degli arabi, discrete conoscenze naturalistiche, un grande assortimento di libri e fors'anche, per la verità, una più salda fiducia nella propria causa: nessuna meraviglia, dunque, se nelle molte dispute, che alla fine saranno vietate dalla Chiesa, erano proprio gli ebrei ad avere l'ultima parola! A questo proposito, sappiamo che una volta un ebreo tedesco prese il battesimo, arrivando poi al grado di abate; ma conversioni così strambe (ci sarebbe da farne una grande novella umoristica!) non potevano certo trascinare altri ebrei, né indurre a meditazioni i già pii cristiani.

Conversando in amichevole confidenza con ebrei, sembra che i cristiani "illuminati" si esprimessero liberamente sul fatto che essi frequentavano sì la chiesa, partecipando alle tradizionali pratiche religiose, ma che, ad esser sinceri, non credevano più in dogmi e misteri; gli ebrei schernivano questo vile conformismo, sentendosi — nel loro "puro" monoteismo — al di sopra di siffatta scissione della coscienza; assai probabile, dunque, che in alcune città di Spagna, Francia, Italia, si fossero costituiti gruppi di cristiani, troppo timorosi per un'abiura dal cristianesimo, ma felici, nel loro filisteismo, di non dover occultare la loro mancanza di fede nella [p.254] cerchia di persone di diversa fede o di sedicenti razionalisti. Le notizie riguardanti cristiani di tal fatta sono più frequenti di quanto ci si dovrebbe aspettare in un'epoca che ancora non conosceva un ceto medio educato al di fuori della struttura chiesastica. Quale antesignano di tali spiriti liberi, si cita il nome d'un conte **Giovanni di Soissons**, il quale con le sue blasfeme impertinenze non risparmiò il Nuovo Testamento più del Vecchio, ma che probabilmente non può per questo esser considerato un deista ante litteram.

Ciò che contraddistinse vantaggiosamente gli intellettuali ebrei — fin da allora discepoli degli arabi — dai chierici, non fu certo una più moderna teoria della conoscenza. Quanto ad Aristotele, incominciarono a saperne di più dei cristiani, non attenendosi però tanto servilmente alla sua logica; nella sopravvalutazione della logica non furono in nulla inferiori agli scolastici; ma certo, anche tra loro fu diffuso il realismo della parola, ovvero la superstizione nella sostanzialità dei concetti astratti. Al pari d'uno scolastico, un ebreo avrebbe saputo metterla così: l'importante, nel costruire una cassapanca, è che il falegname abbia i concetti di panca e di legno. Sennonché gli ebrei avevano imparato già dagli arabi che teologia e logica non sono le uniche scienze, che si possono indirizzare le proprie capacità mentali anche alle scienze naturali e alla medicina. Per l'impulso di arabi ed ebrei, sorsero a Salerno e a Montpellier autentiche facoltà di medicina, presso le quali si ricercò un sapere basato sull'esperienza, non senza — si capisce — l'apparato scolastico della lezione accademica, non senza la morta zavorra di vacue battaglie verbose; ciò malgrado, l'obbiettivo di imparare a conoscere e a dominare la natura portò di continuo, al di là delle cavillosità del realismo verbale, al contatto col mondo della realtà.

Quanto alla forma, quei diretti e indiretti allievi degli arabi rimasero ancora a lungo scolastici puri, eppure sorse già in quel tempo — se non proprio una visione materialistica del mondo — certamente un'atmosfera, una disposizione di spirito di stampo materialistico. Questi fisici metafisici (parlo ora dei cristiani) non pensavano davvero di sottrarsi al potere mondiale della Chiesa, e neppure di allontanarsene (ciò sarebbe apparso veramente impensabile), ma tuttavia erano in grado di scrivere libri (per la prima volta dopo parecchi secoli) in cui non si parlasse di teologia. Ebbene, se già v'erano delle opere in cui s'ignoravano i dogmi della Chiesa, allora avrà senz'altro ragione Reuter supponendo che, nel conversare quotidiano, si attaccasse apertamente la Chiesa, e non solo l'ortodossia. Di quei giorni battaglieri si sono conservati, quasi esclusivamente, solo gli scritti dei clericali e di quegli eretici che — come Abelardo — mantennero vivo artificiosamente un collegamento con la Chiesa; i suoi nemici vengono definiti ora ironicamente come filosofi o sofisti pignoli, ora con sincero sgomento i "negativi". Ma non c'è modo di sapere chi fossero quegli spiriti liberi. Sta di fatto che nel XII secolo, precisamente l'Università di Parigi, che non molto tempo dopo sarà sede dell'intolleranza più retriva e velenosa, diventò intanto il centro della negazione razionalistica avversa alla religione.

[p.255]

Abelardo — Già più d'una volta ci siamo imbattuti nel nome di Abelardo (1079-1142). Presso i posteri, la sua fama si è estesa a causa del suo destino, per il suo legame d'amore con Eloisa, e per l'evirazione con cui la famiglia dell'amata lo punì; ma per i suoi contemporanei fu il filosofo più arguto e geniale. Nel 1121 fu costretto ad una sorta di ritrattazione a causa di marginali deviazioni dottrinarie, nel 1141 fu condannato dal Concilio di Sens; ciò malgrado, egli divenne — e rimase sino alla fine del suo secolo — il precettore della Chiesa cattolica ad opera dei suoi discepoli, che furono il pedante della logica **Pietro Lombardo** e il potente papa Alessandro III. La sua appassionata relazione con **Eloisa** (peraltro tramutatasi da acerba sensualità in severa ascesi) non ci deve preoccupare;

sarebbe assai errato chiamarlo uno spirito libero a cagione della sua storia d'amore, dato che nel Medioevo la società brulicava di chierici che vivevano in unioni clandestine, o comunque con donne; sicché la sua evirazione è certo significativa più della crudezza del suo tempo che della sua visione del mondo. Ancor meno ci deve fuorviare la cronaca sulla sua bella morte, redatta da **Pietro il Venerabile**: l'uomo prostrato nel corpo e nell'anima da dure lotte e da impietosa malattia, da ultimo da una brutta eruzione cutanea, era stato ricoverato, un anno prima della morte, nel monastero di Chalons-sur-Saone, dove si dovette piegare alle sadiche pretese dei monaci pur di morire in pace.

Dai suoi scritti, tuttavia, possiamo dedurre che fu uno spirito libero in assai maggior misura di quanto dicano le dottrine per cui fu condannato a Sens. Là, infatti, l'avevano accusato di eresia per l'ancora aperta questione della trinità (il così detto "sabellianismo"), ove s'era trattato di arzigogoli intorno a concetti sempre sguscianti. Eppure l'uomo che vedeva il peccato solo nel sentimento, per giunta soltanto nel sentimento senz'amore, rifiutando con orrore una redenzione mediante la morte sacrificale d'un Dio e interpretando la salvazione solo in virtù dell'*Amor Dei* (nel duplice senso della parola), ebbene, quest'uomo non era più un cristiano credente per la cristianità del Medioevo.

[p.256] D'altro canto, però, nemmeno è corretto rappresentare Abelardo come apostolo della ragione, contrapponendolo alla presunta mistica del suo antagonista **Bernardo** da Chiaravalle; Bernardo fu solo un fanatico che — in lotta disperata contro i nuovi scettici del nominalismo — si ritirò, facendosi scudo ora della tradizione, ora del mistico sentimento della fede. Abelardo fu invece un gagliardo dialettico che — quasi come un antico sofista — in ogni oggetto del contendere vedeva subito il sì e il no, per cui, nelle questioni dogmatiche, stentava a liberarsi dal dubbio; ma le ricorrenti, insistite esternazioni sulla propria ortodossia, frequenti nei dibattiti conciliari come nelle epistole alla suora Eloisa ("un tempo a me cara nel mondo, oggi oramai carissima in Cristo"), sarebbero state meschine bugie, del tutto indegne del fiero intellettuale nel pieno del suo vigore, se nel suo cuore non avesse palpitato una profonda, quasi "pietistica" dedizione al suo salvatore, com'egli lo percepiva. La storia della filosofia, riconducendo il suo pensiero a poco noti precursori, evidenziando i suoi enunciati ortodossi, ha di fatto oscurato i tratti della personalità di Abelardo. No, Bernardo di Chiaravalle e gli altri avversari di Abelardo non si ingannavano quando lo perseguivano come pensatore "illuminato".

In Abelardo albeggia ormai il presentimento — destinato molto più tardi, nei deisti del Seicento e Settecento, a divenire assoluta certezza — che le motivazioni della religione trinitaria lasciavano molto a desiderare rispetto al monoteismo dell'Antico Testamento e dell'Islam, e nei confronti della religione razionale della filosofia antica; la differenza di fondo era unicamente che Abelardo voleva assolutamente restare un cristiano (essendo avvinto e affezionato al cristianesimo con cento e cento fili), mentre i deisti erano decisamente non cristiani, risoluti ad uscire dal cristianesimo. Da rilevare un'altra differenza basilare, che riguarda la considerazione dell'antichità classica presso Abelardo e i suoi camerati, e più tardi gli uomini del Rinascimento: nel XII secolo, cioè, ci si richiamava

ancora ai filosofi greci, e specialmente romani, impiegandone i modi di dire (come faranno poi gli zelatori della religione razionale); sennonché, in fondo, si vedeva negli autori greci e romani dei cristiani "avanti Cristo", ossia ante litteram, cristianizzando in sostanza la filosofia antica.

Il Rinascimento, al contrario, si richiamò a quei medesimi testimoni per paganizzare il cristianesimo. Anche in questo, però, occorre distinguere assai nettamente tra Agostino e il XII secolo. Agostino aveva già cristianizzato pesantemente la filosofia pagana, alla cui scuola si era formato, però non aveva trovato nei pagani l'unica morale giusta, quella cristiana; tanto che da lui ci venne l'intollerante giudizio che le virtù dei pagani fossero splendidi vizi. Abelardo insegnò invece (come, molto tempo dopo di lui tornò a fare **La Mothe Le Vayer**) che Socrate e Platone erano moralmente alla stessa altezza dei migliori cristiani.

[p.257] In ciò non v'era ancora, naturalmente, alcuna spassionata comparazione fra religioni, ma certamente v'era già un confronto — per gli ortodossi assai inquietante — degli effetti che ne conseguivano. Se Abelardo avesse potuto avere il pieno coraggio e la totale chiarezza dei suoi convincimenti, avrebbe dovuto trarre da solo la conclusione che Matthew **Tindal** trarrà solo 600 anni dopo: il "cristianesimo è antico come la creazione"! Abelardo non sintetizza mai la propria libertà di spirito in asserti così anticristiani; tuttavia egli lascia intravedere la sua opinione, ossia che dopo il principio "li riconoscerete dai loro frutti" il mondo morale non ha guadagnato nulla con la "rivelazione" delle antichissime dottrine razionali. Se gli antichi filosofi — dice espressamente Abelardo, anzi lo fa dire al difensore del cristianesimo — poterono pervenire con la ragione soltanto alla sapienza di Dio, allora (per Abelardo come per Tindal) una rivelazione fu superflua. Di conseguenza Abelardo, non foss'altro per la sua valutazione delle conseguenze storiche del cristianesimo, fu un razionalista.

Storia comparata della religione — Tra gli scritti di Abelardo ce n'è uno in cui si svolge esplicitamente l'argomento della storia comparata fra religioni, seppure coi mezzi modesti del suo tempo. È il temerario dialogo tra un filosofo, un ebreo e un cristiano, stampato solo nel 1831, ma che in precedenza aveva influenzato a lungo la letteratura. La forma artistica del dialogo vi è pessima; gli interlocutori ci fanno delle lungagnate, e lo stesso filosofo — al cui giudizio si fa ricorso, e che parla pure lui più cristianamente di quanto gli converrebbe — s'intromette di quando in quando con una parola. Non c'è uno sviluppo drammatico del dialogo, una caratterizzazione degli avversari (come ad esempio nel dialogo religioso di **Schopenhauer**); né l'autore si azzarda ad una condanna della concezione cristiana. Nella buona introduzione al dialogo, tuttavia, tutti e tre gli interlocutori convengono sul dovere di dimostrare la verità del proprio convincimento dall'eternità della legge morale, ovvero dalla ragione. Su questo terreno si pone per primo l'ebreo, interpretando le intricate affermazioni dell'Antico Testamento come cose utili, prescritte dalle circostanze dell'epoca (il che ci rammenta "L'educazione del genere umano" di **Lessing**). Anche il cristiano si limita ad affermare, di Gesù, che ha risvegliato l'antichissima legge morale, abolendo del resto precetti superati. Il logos, che un tempo

aveva insegnato la stessa eterna legge morale, cioè la ragione, s'era fatta uomo — come Abelardo dice altrove con più forza —, rendendoci insieme cristiani e veri filosofi.

[p.258]

Timidamente, in questo dialogo, l'arbitro chiamato dai due si volge contro la formulazione — pur sempre cristiana — di questo razionalismo, asserendo che anche la filosofia antica ha equiparato virtù e felicità nel noto concetto del sommo bene, anticipando quindi il meglio del cristianesimo. Contro questa decisiva eresia insorge l'avvocato del cristianesimo con certe prediche, che fanno rimpiangere il consueto acume dialettico di Abelardo in modo tale che si potrebbe credere davvero alla maliziosa intenzione di accattivare il lettore contro l'avvocato. E di nuovo torna alla mente **Lessing**, quando le debolezze della nascente teologia cristiana vengono spiegate coi fini pedagogici d'un libro popolare. Dalla bocca dell'avvocato cristiano udiamo addirittura dei dubbi sulla possibile localizzazione del paradiso e dell'inferno, interpretati entrambi in senso figurato. Il cristiano arriva ad ammettere di non esporre il suo personale convincimento, bensì la comune credenza del popolo. Il tempo del "terzo regno"- in cui si considererà il vangelo come transeunte manifestazione d'una ragione non ancora sviluppata — viene annunciato per l'avvenire almeno dal filosofo, ma subito contestata acremente dal cristiano. Nondimeno, anche l'ebreo e il cristiano si sono accordati sul sottoporre ad un giudizio di valore le tre religioni (pagana, ebrea, cristiana), trattandosi di tre "sette" equiparate nei diritti. Pur sempre, nell'articolazione del dialogo, il filosofo — in qualità di formulatore di sentenze — si propone il compito, indipendente da tutti i preconcetti della consuetudine e della tradizione, di scoprire la verità e di propagarla nel mondo intellettuale. In questo frangente, si può ben comprendere, l'ebreo e il cristiano non si comportano liberamente come nel "Nathan" di Lessing; nondimeno, fin dalle prime battute, si presentano in quanto "persone", concordi nelle venerazione d'un Dio, e discordanti soltanto negli articoli di fede.

Certo, non si arriva ad un chiaro verdetto conclusivo del filosofo, né, dato l'impianto generale del dialogo, vi si doveva pervenire, sebbene in origine non si sarebbe dovuto interrompere dove finisce il manoscritto. Né il filosofo né l'ebreo, dopo le loro obiezioni, potevano passare al cristianesimo, mentre una vittoria dell'ebraismo o del paganesimo era a maggior ragione da escludere per l'autore. Solo una volta, eppoi di sfuggita, il cristiano osserva che ci si dovrebbe riconoscere nella nuova dottrina, posto che sia la migliore. Vero è che il cristiano ha l'ultima parola, ma non propriamente in quanto cristiano, bensì perché concorda con gli altri due nell'esigenza di sottomettere la fede alla ragione. Ho già detto, del resto, che Abelardo non fu quel razionalista integrale che spesso si vuol far credere; in questo dialogo (p.101) si esprime addirittura il desiderio di spiegare allegoricamente (*"mystice"*) passi misteriosi della Bibbia!

[p.259]

Neppure è giusto quanto si è affermato, che Abelardo sia stato in questo dialogo più ardito e contestatorio che altrove. Inerisce invero nell'essenza del dialogo o del dramma (anche se l'autore non è un artista) che questi faccia fare all'uno o all'altro interlocutore,

giacché l'altro può contraddirlo subito dopo, asserzioni più radicali di quanto potrebbe osare in un'esposizione sistematica; proprio questo è il motivo per cui, da sempre, importanti pensatori hanno preferito trattare questioni religiose in forma dialogica, quasi a mandare avanti delle maschere. Tuttavia Abelardo si rivela un razionalista che sa guardare al di là del cristianesimo, in grado di confrontarlo criticamente — anche in altri scritti — con altre religioni e, storicamente, col cristianesimo delle origini.

Abelardo: storia dei suoi dolori — Questa è, prima di tutto, la storia della propria vita scritta da lui stesso, dopo il 1136, in fuga dai suoi stessi monaci, in casa d'un amico. Questa autobiografia, con la sua sfrenata vanità e la sua irruenza confinante con la mania di persecuzione, è in primo luogo un inestimabile documento della storia morale dell'epoca e del carattere dell'autore; il suo carteggio con Eloisa — del quale la storia dei suoi dolori costituisce l'introduzione — sarebbe incomprensibile se non comprendessimo, proprio dalla sua autobiografia, come fosse la sua smisurata ambizione — e non già la sua evirazione — a renderlo disumano nei confronti dell'amata. Tuttavia, dalla cronaca della sua vita, si desumono alcuni tratti anche per quanto riguarda la sua libertà di spirito.

Che l'appassionato monaco rappresenti i suoi oppositori — tutti religiosi, senza eccezione — come gente mai sospinta da devoti convincimenti, ma sempre e solo come commilitoni invidiosi, maligni, terrenamente gelosi; che parli della sua personale gloria scientifica con grande fervore, e della propria fede solo con espressioni convenzionali, ebbene, ciò starebbe a dimostrare solo quanto "terrestri" fossero — allora come sempre — le vere motivazioni dei devoti stessi. Che, nella descrizione delle sue gioie d'amore, dopo tanti anni, Abelardo si soffermi con candido compiacimento, che si ricordi dei suoi canti amorosi (purtroppo perduti) senz'ombra di cristiano pentimento, anche questo, solo uno zelatore potrebbe vederlo come un sintomo di "libertà di spirito". Ma è pur vero che la sua relazione sul Concilio di Soissons, dove fu costretto a fare professione di ortodossia e a bruciare di propria mano la sua opera teologica, rivela la sua autentica persuasione. Nella fattispecie — riguardante la Trinità — si trattava di stabilire se fosse ortodossa la dottrina secondo cui l'onnipotenza di Dio avesse generato Dio; e là, nel pieno del dibattito, Abelardo osò lanciare la blasfema battuta che secondo codesta dottrina (contro cui egli si appellava ad Agostino) il Dio padre sarebbe figlio di se stesso!

[p.260] E confessa, senza tanti scrupoli, di aver recitato tra i gemiti e con voce rotta dalle lacrime la professione di fede atanasiana, che dovette leggere da un foglio. Il pensiero va alla ritrattazione di Uriel Acostas in **Gutzkow**; ma un ortodosso non avrebbe avuto alcun motivo di piangere!

Un altro passo è anche più rivelatore. Poco prima di iniziare la propria autobiografia, Abelardo si sente così infelice, e avverte intorno a sé solo persecutori al punto da pensare seriamente — e si badi: all'epoca delle prime crociate! — di passare dalla parte dei pagani e, tra i nemici di Cristo, di vivere colà cristianamente… " a qualsivoglia condizione. Mi dicevo che saranno tanto più inclini ad accettarmi, quanto più gli doveva apparire

sospetto il mio cristianesimo a causa delle persecuzioni inflittemi dai cristiani; e forse avrebbero perciò pensato di potermi convertire alla loro religione!".

Sicuramente, per "pagani" non si può che intendere "maomettani"; sicché il progetto che frulla insistente — "Dio lo sa!" — nella testa del monaco Abelardo non può essere altro che questo: rifugiarsi tra i maomettani e colà ("a qualsiasi condizione") convertirsi all'Islam. E tutto ciò, cent'anni prima dell'imperatore Federico II.

"*Sic et Non*" — L'altra opera che sembra dimostrare, se non la miscredenza di Abelardo, quantomeno il suo scetticismo, è lo strano suo libro *"Sic et Non"* ("Sì e no"). Con ragioni corporativistiche, gli si era voluta impedire la sua attività scientifica; come monaco, non gli era permesso leggere o scrivere di argomenti non teologici, ma nemmeno di teologia gli è lecito leggere e scrivere, non avendo egli ricevuto la prescritta formazione scolastica. Il che deve aver tanto più stimolato l'autodidatta, il dialettico ormai riconosciuto, a mostrare ai teologi la sua superiorità anche sul loro campo specifico. Così scrisse per la prima volta un'opera teologica, intitolata appunto *Sic et Non*, allineandovi piuttosto disordinatamente le tesi e le tortuose questioni della dogmatica ortodossa, e facendovi seguire — con l'imparzialità d'uno scettico — le rispettive ragioni favorevoli e contrarie.

Non è vero che questa silloge sia da porre sullo stesso piano delle successive "Summae" medioevali, destinate a diventare dei manuali ad uso dei religiosi ortodossi. Infatti "Sic et non" è opera piena di malcelata critica alle falsificazioni della Bibbia e dei Padri della Chiesa, trapunta d'una critica che non andò in profondità soltanto perché Abelardo non possedeva ancora le conoscenze, poniamo, d'un **Erasmo**. Pare infatti che non fosse in grado di leggere né greco né ebraico, e non aveva appreso le arti basilari del quadrivio (le discipline scientifiche della natura), il secondo corso dopo il Trivio.

[p.261]

Già il titolo dell'opera — derivato da un'apposita glossa dell'autore alla prefazione premessa ai manoscritti — sottolinea il fatto che gli stessi santi Padri della Chiesa furono di differenti opinioni sui più ardui enunciati e quesiti; Abelardo prende atto semplicemente di queste contraddizioni, senza porsi il compito d'una sintesi o d'una soluzione. Senza alcuna sistematicità, in più di 150 paragrafi, vengono trattati confusamente i coevi punti controversi della gnoseologia, della dogmatica e della disciplina chiesastica: se la fede debba esser sorretta o no dalla ragione umana, se dell' "impercepibile" esista una conoscenza o soltanto una credenza, se Dio sia o no una sostanza, se nulla accada solo per caso, se Dio sia capace di ogni cosa, se Dio abbia o no un libero volere, se Dio possa esser rappresentato con immagini fisiche, se tutti gli ordini degli spiriti celesti siano angeli, se Adamo sia stato o no redento, se Caino sia stato condannato, se si conosca l'ora notturna della risurrezione del signore, se un prete sposato sia da condannare, se sia lecito avere una concubina, se la verginità sia o non sia da prescrivere, se solo l'amore si debba chiamare virtù, se sia lecito o no dire bugie.

Non si può negare che la pertinenza di Abelardo ai razionalisti non possa essere dimostrata in base a *tutte* le sue dichiarazioni; egli non ebbe la stoffa dell'eroe e continuò a sottomettersi sempre, dopo le esplosioni della sua combattività, allo strapotere della Chiesa. Perciò fu spesso e volentieri strumentalizzato a vantaggio dell'ortodossia. A me sembra, però, che della libertà del suo spirito parli meglio — e più decisamente di quanto riveli la tendenza degli scritti citati — la posizione che egli assunse nella lotta tra nominalismo e realismo, cioè nella massima battaglia spirituale che, nei suoi albori, risale a duecento anni prima di Abelardo, e che ancora oggi non è del tutto dissolta, ove non la si consideri ormai eliminata dalla critica del linguaggio. (Vedi il mio "Dizionario di filosofia", alla voce "Nominalismo", II, p. 156 segg.).

[p.262] Indubbiamente, anche in quelle lotte, Abelardo non fu un eroe, e fece tante concessioni alla Chiesa, che lo storico **Ritter** nella sua "Storia della filosofia" (VII, p.401) poté presentarlo quasi come un realista; solo di recente Wilhelm **Windelband** (*Lehrbuch, p. 248*), rifacendosi a Reuter, l'ha collocato decisamente tra i nominalisti, e quindi tra i liberi. Abelardo non appartenne certamente alla piccola schiera dei ribelli che avevano riconosciuto la contraddizione del realismo, demolendo dalle fondamenta tutta quella visione del mondo, e che perciò furono chiamati "nominalisti"; tuttavia egli fu vicino alla loro parte, tanto che, grazie proprio alla sua guardinga moderazione, potrebbe aver contribuito molto a far sì che l'esecrato nominalismo restasse, sotto un falso nome, oggetto di discussione per la Chiesa. Ciò che egli voleva che s'intendesse con la denominazione di "sermonismo", confesso di non averlo afferrato, col che non vorrei (com'è comprensibile) accollarne la colpa al mio comprendonio. Ma ciò che intendeva per "concettualismo", mi sembra chiarissimo; era un'acuta sintesi di tutte le concezioni, ivi compreso l'agognato inchino al cospetto della Chiesa, compresa una profonda introspezione nell'essenza delle cose.

Nel linguaggio del nostro tempo, possiamo esprimere la dottrina di Abelardo in questi termini: gli "universali", o generi, o concetti generali, sono (per la teologia, o in dio) *prima* delle cose, prima della molteplicità; per la scienza della natura, essi sono *nelle* cose, nella pluralità in quanto leggi naturali; per la psicologia, o per ogni possibile conoscenza umana, sono invece *dopo* le cose, dopo la pluralità. Devo precisare, però, che una differenziazione così evidente non era possibile in un'epoca che non conosceva ancora né scienza naturale né psicologia; e devo pur ribadire che anche la mia formulazione dei pensieri abelardiani appare così chiara solo perché vi si esprime la lingua del nostro tempo; una futura trattazione della "lotta nominalistica" dovrà eliminare la prospettiva teologica ed evidenziare il carattere figurativo delle preposizioni "in" e "dopo".

E tanto basti! Il fatto è che Abelardo ha lasciato alla teologia lo stantio realismo verbale, e ha presagito l'immanenza dei generi scientifico-naturali (la prospettiva di Aristotele, di massima), affermando (non per primo, ma pur sempre quale famoso portavoce d'un cauto nominalismo) la genesi psicologica dei "generi" nel pensiero. Con questo, è assicurato il suo merito di aver sostenuto col suo prestigio il più forte pensiero del Medioevo, traghettandolo in un'epoca più libera.

[p.263]

È pertanto assai credibile (cosa di cui Abelardo mena vanto con petulanza nella sua autobiografia) che i giovani corressero entusiasti da lui ogniqualvolta — fosse a Parigi o in eremitaggio — egli apriva una nuova scuola. La parola d'ordine era: esame della fede ad opera della ragione, nonché critica razionalistica, mitigata dalla soggezione alla Chiesa. La scienza senza premesse, per quanto consentiva la Chiesa. Possiamo immaginarci assai bene con quanta indulgenza i discepoli di Abelardo prendessero — come una concessione alla Chiesa — la sua predica secondo cui Dio è la piena verità, e come giudicassero vera convinzione del maestro l'altra proposizione, cioè che una verità irragionevole o sovrarazionale è una sciocca incongruenza. Il primato della ragione sulla fede viene spesso asserito solo ambiguamente, spesso limitato con clausole, o addirittura smentito, ma resta per gli alunni la grande "tendenza" del maestro. Quanto meno, la fede passata al vaglio del pensiero è la fede migliore. Il dubbio, però, deve precedere l'esame. Un dubbio sui contenuti della fede e sulle sue "autorità"!

I discepoli furono però in grave errore quando considerarono l'Abelardo razionalista come il vero Abelardo. E noi facciamo lo stesso, con la differenza che noi riteniamo quelle ricadute nell'osservanza chiesastica talvolta espressione di ipocrisia, talaltra come mancanza di chiarezza. Sennonché noi andiamo, in certi punti, più in là dei suoi illuminati allievi; perché, dalla immutabilità del suo Dio (che invero non è onnipotente, ma può operare solo nei limiti della sua peculiare natura), pare a noi di pre-sentire un rifiuto di tutti i miracoli, anzi già un presentimento della spinoziana, indistruttibile catena della necessità. Eppoi, che Abelardo la pensasse così modernamente — quasi come un membro dell'Unione dei protestanti — sulla dottrina della salvezza, è stato ricordato brevemente poc'anzi.

Si può capire, dunque, come un suo avversario potesse dire che in lui la ragione umana si arrogava ogni cosa, senza lasciar una briciola alla fede. Certo è che — con piena coscienza e con un certo coraggio — Abelardo asserì solamente un modesto merito della ragione: senza comprendere un articolo di fede, non si può credere veramente al suo contenuto. Eppure, anche questa timida forma di razionalismo era nuova, dopo secoli di fede cieca. Una novità inaudita! La Chiesa romana non era ancora talmente irrigidita da perseguitare subito i pensieri nuovi a cagione della loro novità, o della loro "modernità" (un termine frequentemente adoperato); negli anni in cui venne condannato **Arnaldo da Brescia** a causa delle sue riforme democratiche — rivolte contro la ricchezza della Chiesa —, Abelardo trovò ancora appoggio presso alcuni cardinali. Solo quando Arnaldo cercò e trovò rifugio presso Abelardo, quando probabilmente venne svelata a Roma un'intesa tra il riformatore pratico e l'illuminista teorico, vi si lasciò cadere anche Abelardo, e, confermando il verdetto del concilio di Sens, gli si procacciò il suo piccolo martirio.

[p.264]

Che Abelardo non fosse un pensatore "pioniere", è stato spesso rilevato; superfluamente, del resto, giacché lui stesso, nelle sue dispute ereticali, si era costantemente richiamato ai

Padri della Chiesa; perfino la sua comparazione tra religioni, che pure si è ripercossa fino all'età moderna, poteva essere ricondotta ad Agostino. Eppure, con tutte le sue debolezze — forse proprio grazie ad alcune di esse, come la sua ostinata prepotenza —, Abelardo fu una personalità che impresse il sigillo sul proprio tempo. Benché non lasciasse valere le altre autorità accanto alla propria, fu tuttavia l'autorità in persona. Fu sua fortuna il fatto che la nascente età novella non avesse per guida uno migliore di lui; c'era bisogno di lui, talché tutte le sue piccole "umanità" tornarono a suo vantaggio, almeno nell'opinione dei suoi contemporanei.

Ogni volta, si era sottomesso gemebondo al tribunale della Chiesa, eppure i suoi discepoli lo venerarono come un martire; aveva cercato di spezzare al nominalismo la lancia contro il concetto di Dio, eppure passò — e non senza ragione — per un maestro nominalistico; aveva vissuto negli affari di cuore, in cui Eloisa fu assai più eroica di lui, lo smacco dell'evirazione, e tuttavia soltanto avversari perversi (tra i quali Roscellino) risero del suo destino, laddove i suoi seguaci sentirono la più profonda simpatia per l'uomo violentato. Ed è difficile disconoscere come codesta sventura, raccontata ad ogni angolo di strada, rese il suo celebrato nome universalmente noto, cosicché questa fama contribuì ulteriormente alla diffusione del modernismo da lui rappresentato. Si può accettarlo serenamente: non solo nella novellistica, anche nella storia della filosofia ha una sua funzione il falcone allo spiedo; una circostanza, che si stampa indimenticabile nella memoria, può servire a promuovere idee, quando il loro tempo è maturo.

La scuola di Abelardo — Anche se la fama di Abelardo fu più grande della sua autonomia filosofica, la realtà di quella fama si ripercosse a lungo sulla seconda metà del XII secolo. **Bernardo Silvestre** (la cui identità di autore non è peraltro accertata), il quale passò per realista e ciononostante per discepolo di Abelardo, fu ancora più pagano e più platonico del maestro, come se non fosse appartenuto affatto alla Chiesa cristiana: non ostile, ma estraneo alla Chiesa. Alla stessa tendenza si associa **Guglielmo di Conches**, il quale si definì cristiano e platonico, ma che fu in verità un accademico, vale dire uno scettico; egli si sforzò onestamente di conciliare quel po' di scienza naturale (o filosofia della natura) con la [p.265] storia biblica della creazione, ma forse interpretò figuratamente la Bibbia già in modo conscio, per salvare la concezione antica della natura. Va da sé che anche Guglielmo di Conches, allorché fu vecchio e stanco quanto bastava, fu costretto a ritrattare le eresie della sua giovinezza. Sfidò i proprietari del suo libro "*Philosophia mundi*" a condannarlo e a distruggerlo, asserendo che non è l'enunciato a fare l'eretico, bensì la difesa dell'enunciato. In passato, quest'uomo aveva parlato della mentalità "rustica" degli avversari della ragione, proclamando — anche più appassionatamente di Abelardo — che si deve prima ardere nel "fuoco della fede", se non è possibile arrivare a conoscere.

Passò per allievo di Bernardo Silvestro, perché fu condannato per gli stessi motivi di Abelardo, anche **Gilberto Porretano,** o Gilbert de la Porrée, il quale — per il suo linguaggio e la sua posizione (fu vescovo di Poitiers) — dev'esser ritenuto più un eretico che un

razionalista. Fu scolastico e dogmatico fino all'insopportabilità, per noi. Tutto quanto lì si blatera sulle difficoltà concettuali dell'incarnazione di Cristo, travalica di molto la nostra capacità di raziocinio e d'immaginazione; ma una tale stravagante "scolastica" fu considerata il vertice della raffinatezza dialettica proprio dai più radicali razionalisti, i quali fecero di Gilberto uno dei loro. Della Scolastica di codesta teologia ci facciamo un'idea quando apprendiamo che allora vi fu una scuola (quella dei "nihiliani", nell'odierna forma corrispondente ai nichilisti), secondo la cui dottrina Dio, incarnandosi in Cristo, essendo diventato uomo, sarebbe diventato il nulla.

Non contagiati dalla dialettica, i prìncipi della Chiesa di Francia, Italia e Germania, ritennero giunto il momento di scendere in campo contro l'uso d'una dialettica così insidiosa, che essi giudicavano un abuso. Solo cent'anni più tardi la Chiesa riterrà più giusto e più moderno assumere al proprio servizio uno dei massimi dialettici, Tommaso d'Aquino; ma ora — nel XII secolo — si credeva ancora, semplicemente, di dover vietare senz'altro l'esercizio della ragione. Uno dei più sinceri, ma anche dei più ottusi scrittori ecclesiastici, **Gualtiero di San Vittore** credette di dover combattere a fondo e di condannare l'intera scuola di Abelardo (quindi anche Pietro Lombardo, benché riconosciuto da Roma), non per i risultati della loro ricerca, ma per il più generale impiego della ragione nella teologia. Paragona la dialettica addirittura all'arte dei saltimbanchi, biasima e disdegna il citare scrittori pagani; la Bibbia è l'oracolo e dovrà surrogare tutte le figure della logica. Per i seguaci di Abelardo, Gualtiero escogitò una nuova, strana contumelia, definendoli "labirinti di Francia"! Aristotele e la dialettica — trasformati pochi decenni più tardi nel nuovo fondamento del cristianesimo — passarono sovente per anticristiani già verso la fine del XII secolo.

[p.266]

Simone di Tournai — La lotta riguardava né più né meno che il valore della ragione. Se Abelardo, pur con la solita prudenza, aveva posto la ragione al di sopra della fede, adesso si chiudeva la bocca agli estremi della ragione o della logica. Non fu quindi da stupirsi se dialettici senza carattere diventarono dei sofisti. Uno di costoro fu palesemente Simone di Tournai, del quale si racconta che avesse narrato (prima dunque dell'imperatore Federico II) la storia dei tre impostori, e che — allorquando in un seminario riscosse scroscianti applausi con una sagace dimostrazione della verità cattolica — avesse esclamato: "Caro il mio Gesù, quanto ho contribuito a rinsaldare la tua dottrina! Se solo volessi esserne l'avversario, saprei ben confutarla con ancor più forti ragioni!". Talché il credulo cronista **Matteo di Parigi** aggiunge che, per colpa di quella impertinenza, Simone avrebbe perso la favella, imparando solo dopo anni a balbettare il padrenostro e il credo. È chiaro che la leggenda doveva intimidire gli spiriti liberi, tra i teologi, per dissuaderli dall'esprimere liberamente il loro pensiero. Per noi, l'episodio dimostra solamente quanto la scettica miscredenza stesse allora prendendo piede; Simone di Tournai non fu né eretico né razionalista; simulò devozione, pur essendo incredulo nel suo cuore. Come già — in quel tempo — molti laici intellettuali. Questo fenomeno **Reuter** lo spiega (forse semplicistica-

mente) come conseguenza delle nuove istanze della Chiesa cattolica e degli effetti delle crociate. La Chiesa, secondo Reuter, aveva eccessivamente presentato se stessa come ente superiore alle leggi naturali, aveva dilacerato la moralità avocando a sé la decisione sulla salvezza o la perdizione; contro tutto ciò era insorta, come in Abelardo, l'etica naturale. Per di più, l'esito delle crociate aveva reso l'Occidente praticamente anticristiano.

Crociate — In effetti, si era verificato da cent'anni — nello stato d'animo relativo agli scopi delle crociate — un rivolgimento dall'idealismo al materialismo. Ma non soltanto per il fallimento delle guerre crociate. Un entusiasmo generale aveva propiziato la conquista della "terrasanta"; cento anni dopo, Gerusalemme era definitivamente perduta, le reali intenzioni politiche dei condottieri erano divenute manifeste a tutto il mondo e — dopo le lotte accanite tra Roma e il l'Impero — tutti i seguaci degli Hohenstaufen lasciarono ai papi una serie di sconfitte. Sennonché, ancor più importante di questo mutamento di umore (forse, più precisamente, ai fini di questo cambiamento), fu il fatto che la terza generazione di Crociati, reduci dalle terre d'Oriente, portò in patria una profonda ammirazione — assai poco cristiana — per [p.267] un amabile "infedele" come il sultano **Saladino** (1137-1193). Il quale possedeva virtù più cavalleresche, più cristiane di quante ne mostrassero molti condottieri occidentali. Infatti, se fino allora solo pochi temerari "eruditi" avevano pensato di confrontare, nelle loro biblioteche, i testi religiosi del cristianesimo e dell'islamismo, ora sembrò che l'ordalia della storia mondiale avesse deciso a favore dell'Islam. O che avesse, quanto meno, demandato il verdetto ai battaglioni più agguerriti, o alla migliore strategia. Di lì a poco, un trovatore creerà il motto blasfemo: "Dio non veglia più, adesso dorme.". Non nelle chiuse stanze dei dotti, ma oramai sulla pubblica piazza si poteva gridare con sarcasmo ai monaci, che andavano predicando ancora la croce, che Maometto dimostrava di essere più potente di Cristo.

Il motto "Dio lo vuole!", che aveva accompagnato la prima Crociata, non si udiva più da lungo tempo. Le vicende belliche, laggiù oltre la Turchia, procedevano senza accanimento, in patria senza passionalità, osservate sovente col piacere degli altrui malanni; i reduci avevano imparato che i maomettani erano persone come i cristiani, che i prìncipi religiosi e laici prolungavano le guerre solo per brama di nuove terre o per ambizione. Negli scritti relativi alle ultime Crociate, gli interessi religiosi stavano per essere sopraffatti da quelli economici, e perfino da quelli geografici. E forse già allora, magari nei giorni d'un armistizio, tra condottieri cristiani e maomettani, ebbero luogo formali o informali dialoghi religiosi, in cui i pregiudizi dei cristiani sulla "barbarie" degli infedeli subirono almeno qualche scossone; cosicché risultò che la civiltà araba non era da meno di quella cristiana, che la scienza fioriva anche nelle università di Bagdad, del Cairo e di Cordova. C'è di che meditare: la magnanimità di Saladino — ossia la virtù d'un "pagano" infedele — adesso viene celebrata in Occidente!

Templari — L'opinione popolare dell'Occidente, che con la sua simpatia cominciava a fiancheggiare gli infedeli, intensificò a partire dal XIII secolo molti racconti e dicerie che indicavano un celebre "ordine" come punto focale della vera miscredenza; i Templari, difatti, dei cui processi dovremo ancora occuparci brevemente, ebbero fama di arrabbiati anticristiani. Quei cavalieri, del cui ardimento s'erano credute prima — dai tempi di Federico II — le avventure più folli, erano visti con un misto di ammirazione e di terrore, come del resto si guardava a dei maghi in combutta col demonio. Stando all'avviso di **Reuter**, i Templari avevano abiurato, rinnegando e sputando alla fine addirittura sulla croce come una superstizione che non gli portava più fortuna. Comunque fosse, nel popolo si radicò questa convinzione (e in ciò consistette il fatto nuovo): i ricchi, raffinati, cavallereschi Signori del Tempio erano una società di negatori di Dio, spregiatori di Cristo, depravati libertini. Negli strati più bassi della popolazione, in quell'epoca, si credette magari che i templari fossero seguaci di qualche nuova idolatria; i ceti superiori, però, videro in essi degli illuminati.

Albigesi — Per quegli aristocratici razionalisti il popolo non prese partito, né allora né all'epoca dell'illegale processo contro di loro. Tanto più decisamente, invece, il popolo si schierò (e anche questa aperta, generale presa di posizione è un fatto nuovo) in favore dei poveri, che chiamava i suoi amici, cioè per gli eretici che nella Francia meridionale — verso la fine del XII secolo —, per il loro numero e per il prestigio dei loro protettori, cominciarono a diventare una potenza.

La simpatia del popolo è rimasta documentata in una bizzarra etimologia. La parola *"Pfaffe"* (papa), desunta forse dal linguaggio infantile, aveva fino allora designato — senza accezione negativa — ciascun chierico; adesso, piano piano, stava diventando un'offesa. Nei ceti elevati, lo sfrenato totalitarismo della Chiesa aveva spinto a voltar le spalle alla fede chiesastica; alla scostumata tirannia della Chiesa il popolo ignorante, invece, si limitava ancora a reagire con l'ammirazione per i castigatissimi eretici. Per la prima volta sembrò che un'eresia tornasse ad essere un pericolo, ma non — come in passato — per il dogma, no, peggio ancora, un rischio per il potere e i possedimenti dei prelati. Chi vedeva un fine encomiabile, positivo, nella conservazione del chiesastico potere temporale, costui doveva approvare anche il mezzo: il disumano annientamento degli Albigesi — che superò in cieca furia sanguinaria tutte le precedenti persecuzioni antieretiche — cui fece seguito immediato il durevole ordinamento dell'Inquisizione. Giammai la Chiesa cattolica potrà ripulirsi dalle macchie indelebili di quelle carneficine, giammai scrollarsi di dosso le parole infami del boia in abito talare che, ai suoi soldati esitanti, gridò: "Ammazzateli pure tutti quanti! Dio saprà ben riconoscere i suoi!"

Va da sé che, in via diretta, l'eresia degli Albigesi nulla ha a che vedere col razionalismo. Anche quei riformatori, come i loro seguaci del popolo minuto, erano anime di fede profonda, che nella loro angoscia sentirono di comprendere il Vangelo più giustamente di

quanto dicessero i preti; anch'essi, contro la corrotta religione cristiana, si appellavano all'immacolata religione di Cristo. Eppure, non meno ovviamente, anche questo tentativo di riforma non si compiva senza ribellione [p.269] all'autorità, non senza un'interpretazione della Bibbia, quindi non senza un'ingenua critica biblica. E il sano umore del popolo difendeva la nuova dottrina anche limitandosi a sbertucciare le istituzioni del clero. Non poteva mancare che, in tale negazione, i potenti (o colti) capi degli Albigesi andassero più in là del popolo, che rabbia e paura per il nuovo potere dell'Inquisizione facesse spuntare il presagio che il mondo sensibile fosse più morale di quello della Chiesa blaterante di "soprasensibile", che la coercizione della coscienza operata dalla Chiesa fosse iniqua e inaccettabile.

Islam — Mentre imperversava col ferro e col fuoco contro la montante eresia, la Chiesa romana doveva pure schermirsi da un razionalismo che — muovendo dalla Spagna arabizzata — cominciava a penetrare nella filosofia, o meglio nella teologia dell'Occidente. Certo, se le ultime generazioni di crociati mediante il pacifico contatto coi maomettani fossero pervenute ad una sorta di confronto fra religioni, e quindi al distacco dalla Chiesa dell'"unica salvezza", noi dovremmo addirittura far discendere dalla medesima fonte eresia e razionalismo. Certo è, in ogni caso, che la teologia degli Arabi — educati alla scienza — era superiore alla teologia cristiana, già dall'epoca dei liberi pensatori "mutaziliti" i quali, alla libertà del loro pensiero, associavano impeto polemico e intolleranza.

I Mutaziliti erano stati anch'essi scolastici, prima ancora che il loro nome fosse conosciuto in Occidente, ma pur sempre scolastici razionalisti che — prima dei teologi cristiani — avevano avuto una dogmatica più elementare, un monoteismo più puro, e ininterrotti rapporti con una pur poverissima scienza naturale. Che anch'essi attingessero la loro conoscenza di Aristotele da sommarie e dubbie traduzioni, era il male minore; tuttavia essi, pur seguendo il neoplatonismo nelle loro mediocri dottrine sul sovrasensibile, dal loro Aristotele avevano assunto il fondamentale principio che la materia è eterna e una creazione dal nulla è impossibile. Dall'epoca di Carlomagno, questo razionalismo dei mutaziliti — ora favorito, ora ostacolato dai loro prìncipi — aveva fatto dei progressi; tuttavia, dopo che in Asia fu ridotto al silenzio, codesto razionalismo islamitico s'era rifugiato in Spagna, sviluppandosi colà — noncurante delle nuove repressioni — in una filosofia quasi immune da aspetti teologici che, esaltando un autonomo mondo terreno, avrebbe influenzato radicalmente il pensiero occidentale.

Per quanto l'orgoglio degli Europei possa recalcitrarvi, resta tuttavia vero: l'oscurantismo del Medioevo occidentale si fondò sull'autorità dei libri ebraici, la liberazione da quella inciviltà incominciò con la diffusione (grazie di nuovo alla mediazione degli Ebrei) degli scritti arabi. La storia "casuale" dello spirito occidentale sembra quasi intervenire in favore d'una mistica fede in un Dio ebraico che sceglie e in popolo ebraico che viene eletto. Solo che questo Dio avrebbe fatto meglio a non far ammalare l'Occidente per mezzo delle concezioni giudaiche, così che, successivamente, non avrebbe avuto bisogno di guarirle in maniera omeopatica.

[p.270]

4. ABU BEKR IBN TOPHAIL (IBN TUFAIL/AVERROÈ)

LA DOPPIA VERITÀ – IL ROMANZO "ROBINSONIANO" – IBN TUFAIL – STORIA DI HAY

Averroè — Sull'importanza degli Ebrei rispetto al razionalismo del Medioevo continua il dibattito, alimentato soprattutto da simpatia o avversione verso l'etnia ebraica. Tanto più indubitabile — anche se non facile da seguire sempre storicamente in dettaglio —, è l'incommensurabile influenza esercitata da Averroè (1126-1198) a partire dal XII secolo, sul pensiero dell'Occidente; tanto che alla Chiesa romana non restò alla fine altra scelta che "recepire" il vecchio Aristotele — divenuto appunto, grazie agli Arabi, una nuova grande potenza spirituale —, cercando di renderlo innocuo cristianizzandolo totalmente. Come, del resto, la Chiesa aveva cristianizzato anche feste e consuetudini pagane, ogni qualvolta non riuscisse a sopprimerle.

Doppia verità — Averroè (nell'interpretazione del quale mi attengo di massima alla nota opera di E. Renan) non fu un rivoluzionario, come gli enciclopedisti francesi, e neppure un razionalista aristocratico dello stampo d'un Voltaire; egli non trae mai le ultime conseguenze dalla propria critica, né combatte alcuna delle religioni positive che — a suo avviso — sono tutte ugualmente vere. Sa benissimo che a codesto asserto corrisponde il suo esatto corollario: tutte le religioni sono ugualmente false.

Sembra quindi che si sia accontentato di esigere — per sé e per i suoi pari — libertà di ricerca, pur volendo che alla plebe fosse conservata la religione positiva; nel che lo guidò, forse, disprezzo per l'umanità (come per Voltaire o Federico il Grande); ma forse si conformò soltanto al potere della sua Chiesa, o forse fu soltanto la sua sincera convinzione che la morale necessaria al popolo non potesse esser fondata da un pensiero spregiudicato. Una triste conseguenza di questa superficialità fu che — proprio ad opera di Averroè — prese a diffondersi la miseranda espressione idiomatica della "doppia verità": un enunciato, cioè, poteva esser vero per il filosofo e falso per il teologo, o viceversa.

[p.271]

Dietro questa locuzione poteva nascondersi (come nello stesso Averroè) la distinzione tra una dottrina esoterica e una essoterica, tra un'espressione figurata e una "esatta"; vi potevano trovare albergo i numerosi, nebulosi "spiriti" che vagolavano, fluttuando qua e là, tra filosofia e teologia. Alla fin fine, però, la menzogna della doppia verità fu utilizzata dalla Chiesa per separare — in tutta serietà — il territorio della fede da quello del sapere. Tutte le volte che la Chiesa era costretta ad ammettere una nuova verità scientifica, si trincerava dietro la menzogna del duplice vero, affermando letteralmente: questo, in ogni caso, non può toccare la fede.

Il romanzo "robinsoniano" — Chi vuol conoscere il pensiero degli illuministi arabi del XII secolo non deve faticare come nello studio di qualsiasi altra filosofia; gli basta leggere, con qualche attenzione, un libro assai singolare che abbraccia — sotto forma di romanzo — l'intera fisica e metafisica dei liberissimi aristotelici arabi. Un "Robinson" orientale del XII secolo — che soltanto nel primo terzo del racconto è divertente come la celebre opera per l'infanzia di Daniel Defoe —, tenuto conto che l'autore arabo non scrive per i bambini, anzi vuole educare il suo personaggio per farne non solo un uomo pratico, ma anche uno strano santo, il quale raggiunge il sommo grado della conoscenza in una sorta di panteismo e di misticismo: l'unione estatica con l'Unico.

È la rappresentazione d'una liberissima religione razionale, eppur tuttavia anche un libro devozionale. Esso merita una più ampia valutazione, tanto più in quanto è più incondizionato ancora di quanto non sarà — 500 anni dopo — il deismo di Herbert di Cherbury; nessun cristiano possedeva, nel XII secolo, una consimile libertà interiore ed esterna. Certo, l'autore non ci fa mancare decorativi versetti del Corano, ma si tenga comunque presente che l'Islam non prendeva la sua "bibbia" tanto dogmaticamente quanto i cristiani la loro. Alla fine, l'autore non lascia dubbi sul fatto che la religione positiva della massa non lo riguarda ormai più.

Ibn Tufàil — Il poeta filosofico di questa "robinsoniana" si chiama Abu Bekr ibn Tophail (per conto mio Tufail); nacque a Granada all'inizio del XII secolo, e morì a Marrakesch, probabilmente nel 1185. Fu medico e matematico, come tutti questi naturalisti arabi, ma anche poeta, non solo per il nostro romanzo. Alla corte degli Almohadi — la dinastia che mantenne ancora in auge il potere moresco in Spagna — ebbe grandi onori; pare che avesse raccomandato il giovane Averroè al califfo Jussuf, allorché si richiese un manuale sulla filosofia aristotelica. Averroè e Maimonide — i due più celebri pensatori tra i mauri e gli ebrei — furono forse suoi discepoli.

[p.272] Dei suoi scritti non si conservò altro che il suddetto romanzo; è verosimile che le notizie su altri scritti di Tufail si riferissero al medesimo libro, come appunto la notizia sullo scritto intitolato "Misteri della saggezza orientale". È sotto questa veste che il romanzo — subito dopo la sua pubblicazione — deve aver fatto scalpore; mauri ed ebrei si affrettarono a scriverci commenti e commenti su commenti. Poi sull'eccezionale opera cadde il silenzio, fino a che il dotto orientalista inglese Edward Pococke non la riscoprì, facendola tradurre in latino dal suo omonimo figlio. La traduzione, accanto all'originale arabo, uscì a Oxford nel 1671 col titolo — abilmente scelto — di "*Philosophus Autodidactus*".

In questo modo il romanzo disperso diventò patrimonio comune della cultura europea. Rapidamente si susseguirono tre versioni in lingua inglese; l'ultima — quella di Simon Ockley, del 1708 — è notevole per il fatto che, in appendice, il traduttore cerca di mostrare l'impossibilità d'una religione dalla pura ragione, mentre noi ne apprendiamo che gli

"entusiasti" inglesi (ovvero quaccheri) avevano accolto con giubilo il romanzo di Ibn Tufail. E quacchero era stato anche il primo traduttore inglese. A dire il vero, per Ockley, la simpatia fra il filosofo arabo e le sette inglesi è facile da spiegare: gli insegnamenti di entrambi sono opere del diavolo!

Del romanzo vi sono altre traduzioni, una olandese e due tedesche. La prima traduzione tedesca è di Pritius (sul frontespizio ci sono le sole iniziali J.G.P.) e apparve nel 1726; è degna di nota già quale monumento linguistico, benché sia evidente che Pritius traduce dall'inglese e, per convalida, utilizza solo la traduzione latina di Pocock. Della mancanza dell'ottima introduzione il lettore viene malamente risarcito con glosse devote. Il titolo di questa edizione tedesca suona: "*Il saggio istruito da se medesimo; che è dilettevole e istruttiva narrazione dei meravigliosi fatti accaduti a Hai Ebn Yockdahn; in cui si rappresenta come il medesimo sia pervenuto tramite la luce della natura alla conoscenza di naturali e sovranaturali cose, specialmente di Dio, dell'immortalità dell'anima e dell'altra vita; in origine scritta in arabo da Abu Jaafar Ebn Tophail…"*, etcetera.

A questa prima traduzione, proveniente dagli albori dell'illuminismo tedesco, ne seguì una molto più praticabile, dall'epoca del suo declino. Eccone il frontespizio: *"L'uomo di natura, ovvero storia di Hai Ebn Joktan"*, romanzo orientale di Abu Ebn Tofail. Tradotto dall'arabo da Johann Gottfried Eichhorn, professore a Jena, Berlino e Stettino, edito da Friedrich Nicolai, 1783." Eichhorn era un esperto di lingue orientali e di filosofia araba; lo si percepisce ovunque, nella sua traduzione, che c'è [p.273] riscontro sul testo arabo; il suo lavoro fu pubblicato dalla casa editrice dell'Illuminismo.

È significativo che, solo allora, il romanzo fosse riconosciuto per la sua tendenza libertaria, laddove le prime traduzioni inglesi — come s'è detto — potevano trovar plauso presso le sette separatistiche. Il libro era così ricco di contenuti da poter offrire qualcosa sia ai razionalisti sia ai pietisti. Ricordo subito che anche Leibniz, più diplomatico e servitore che assertore in affari religiosi, trovò nel romanzo molta soddisfazione, e che anche il prudente scettico Francois Huet finì per lodare il "Robinson" antico. Moses Mendelssohn ricevette il libro (nella traduzione inglese, o forse nella prima tedesca) tramite Lessing; e il suo giudizio è una riconferma della sua grettezza nazional-ebraica, giacché si compiace di "ritrovare in questo arabo la mentalità e l'intero sistema dei nostri grandi saggi ebraici", mentre giudica oltremodo miserande le sue idee sul mondo, sull'anima, e tutta quanta la sua etica. Ma la colpa è, forse, della religiosità dell'arabo. Quanto a Lessing, è andata purtroppo perduta la lettera in cui esprimeva il proprio giudizio su Ibn Tufail.

Saggi su Tufail — Un'analisi approfondita del romanzo avrebbe potuto offrire spunti per dissertazioni sui generi più diversi. Una trattazione reca il titolo: "Sulla figura leggendaria di Hai Ebn Joktan, che palesemente apparteneva già da lungo tempo al patrimonio delle saghe orientali, ed era stata già impiegata con lo stesso nome (letteralmente: il vivente, il figlio del risvegliato) da famosi filosofi arabi, prima che Tufail le desse forma definitiva.". Un'altra s'intitola: "Sul rapporto tra l'antico e il moderno Robinson", a proposito del quale

ci sarebbe da dire che l'assai più prosaico Defoe poté scansare facilmente le uggiose inverosimiglianze del suo modello perché rinunziò alla grandiosa evoluzione da bambino incolto a perfetto saggio, e volle rappresentare solamente lo sviluppo dallo stato di natura alle confortevoli comodità. Ecco un'altra dissertazione: "Sull'ininterrotto impiego dei concetti veri o supposti di Aristotele"; qui l'ascesa di Hay Ibn Yakzàn è niente di più e niente di meno che un compendio della filosofia arabo-aristotelica, senza la cui conoscenza non si può comprendere, e nel presunto autodidatta Hai (il quale, fatto non ancora rilevato, non conosce neppure una lingua umana!) presuppone un approfondito studio della filosofia arabo-aristotelica. Per finire, ecco un altro titolo: "Sulla libertà intellettuale, che ha preservato l'Islam dal Cristianesimo"; un pensatore cristiano del XII secolo non avrebbe mai potuto scrivere un libro simile. Ma io posso solo sfiorare tutti questi problemi, senza indugiare né sulle piccole avventure del protagonista né sulla sua fantasiosa crescita interiore, dovendo evidenziare ciò che è essenziale per il nostro fine: la tendenza del romanzo al libero pensiero.

[p.274]

Storia di Hay — Con animo più ironico che artistico, Tufail abbandona fin dall'inizio il mondo della favola, lasciando aperte, per la nascita di Hay, due possibilità: o Hay è stato generato dalla terra senza genitori (come si legge in opere antiche dove ciò è descritto minuziosamente), oppure sua madre lo ha depositato sull'isola disabitata. Comunque sia, una capra lo ha allattato, e un'insolita brama di sapere l'ha spinto, dalla prima fanciullezza, a capire l'ambiente circostante e a scalare di grado in grado — alla lettera, come condotto per mano da una guida — fino a toccare la conoscenza di tutte le leggi naturali e del mondo spirituale. Se volessimo premunirci contro le più grottesche inverosimiglianze, dovremmo dire: nel "bambino prodigio", solo l'immersione nella mistica è immaginabile senza istruzione e senza linguaggio, non certamente l'apprendimento e la ricerca con forze autonome di fisica, matematica, astronomia, anatomia, fisiologia e psicologia. Ma non importa. Accettiamo volentieri le stranezze.

Dalla capra e dagli altri animali, Hay impara con sconcertante rapidità a provvedere per le sue necessità, ed inoltre, dalla natura stessa, ad apprendere cose attinenti alla civiltà umana, come l'uso del fuoco. La morte della capra lo inizia ai misteri della vita e del rapporto tra spirito e corpo. Eccolo in grado — quasi fulmineamente — di praticare una scienza comparativa della natura, o piuttosto una filosofia naturale. Ciascun animale forma un'unità, in quanto un Unico spirito guida tutti gli organi; ma anche tutti gli animali d'una specie hanno Uno spirito, e sono dunque un'unità, come pure tutti gli animali, tutte le piante (che pure sono animate), il regno animale e vegetale nel suo complesso. Alla fine, tutti i corpi inorganici formano un'unità con quelli organici. Il mondo è una totalità assoluta. (Nel libro si fa un uso straripante del concetto aristotelico di "forma", non meno che nella coeva scolastica cristiana; ma anche sulla relazione tra corporeità ed estensione c'è molto ciarpame scolastico). Già la morte della capra ha suscitato in Hay un disprezzo per il corpo; solo l'anima formativa gli sembra degna di [p.275] attenzione. Intanto aveva compiuto quattro volte sette anni e incominciava (con

quanta acutezza!) a sondare i concetti di spazio, tempo e infinito, nonché il concetto del primo motore. Come tutto ciò gli fosse possibile, senza l'uso del linguaggio, resti pure impregiudicato. Quanto all'eternità del mondo (si rammenti che lo stesso Aristotele, per questa affermazione, fu dichiarato ateista), Hay non giunse ad alcuna certezza, salvo che l'autore dell'Uno-tutto non può essere concepito né in un corpo, né al di fuori d'un corpo. Gli furono ben chiare, invece, perfezione, saggezza e bontà di questo essere supremo; troppo vistosa era l'utilità delle creature e delle leggi naturali.

Compiendo cinque volte sette anni, Hay cominciò a distaccarsi dalla sensualità, dedicandosi completamente all'indagine del suo proprio essere sovrasensibile. Ciò che veniva dalla percezione dei suoi sensi, non lo soddisfaceva più; sentiva il desiderio di godere la contemplazione tramite la sua anima soltanto, ciò di cui evidentemente non godevano piante né animali, bensì solo lui, e fors'anche gli astri del cielo. Dunque, egli era essenzialmente diverso dagli altri animali. Questa diversità doveva avere un ragionevole fine. (E di nuovo Hay si attiene rigidamente ad Aristotele, alla dottrina degli elementi e ai concetti *actu e potentia.)* Lo scopo della sua vita è il distacco dal mondo sensibile e lo sprofondarsi nella contemplazione di un essere di necessaria esistenza. Questo sprofondamento, conquistato con l'esercizio, fa scomparire di per sé l'essere personale nel nulla.

Hay vi si addestra per mezzo d'una ascesi che in noi — per i suoi bizzarri precetti e per l'amore verso gli animali — suscita sensazioni di natura buddistica. L'esercizio per il raggiungimento d'una condizione estatica viene intensificato con mezzi che ricordano le selvagge movenze dei dervisci nella danza. Quanto al cibo, non se ne deve prender più di quanto necessita per conservare il proprio corpo, e quindi lo spirito animale in noi. L'esercizio, mirante a divenire con l'ascesi simili in tutto all'essere supremo, s'intensifica in un'ordinaria tecnica di mistica dissolvenza nell'unità del Tutto. Cielo e terra scompaiono, e l'unica essenza dell'eterno esistere parla ora con lui.

"Ed egli comprese le sue parole e udì il proprio discorso. Perché il fatto di non comprendere alcuna lingua e di non poter parlare non gli impediva di comprenderla. Egli era profondamente immerso in questo stato, e vide ciò che nessun occhio aveva visto e nessun orecchio udito, né era penetrato nel cuore di nessuno."

Certo, ciò che nessun cuore umano può percepire, neppure si può esprimere con parole; non si possono assaggiare i colori, né indagare se il nero è dolce o amaro; ed è rischioso il tentativo di immaginare con parole quanto, per sua natura, non si lascia afferrare con esse.

[p.276]

Riguardo all'unità del mondo — che alla ragione umana e al suo linguaggio appare come molteplicità — Tufail elabora una metafora che supera in bellezza il celebre mito della caverna in Platone. Nella sfera suprema, sopra la quale non vi sono corpi, c'è soltanto qualcosa di simile all'immagine del sole in uno specchio; nella sfera più vicina si scorge nuovamente un'essenza incorporea, ma ora è soltanto l'immagine riflessa del primo riflesso; e così seguitando, per ogni prossima sfera, ecco la terza, la quarta, la quinta immagine speculare dell'essere supremo, finché si arriva nel mondo della nascita e del

declino: il mondo sublunare. Qui si rivede l'essenza nell'infinitesima immagine speculare; essa ha qui settantamila volti, in ogni volto settantamila bocche, in ogni bocca settantamila lingue, le quali magnificano l'essenza suprema. Anche questa essenza non è molteplice, ma semplice, è di nuovo un'immagine del sole, come si mostra in un'acqua fluttuante che rompe in sé l'immagine dell'ultimo specchio. L'asceta (del quale ci si racconta che nulla presagisce dell'esistenza altrui) perviene così alla conoscenza che egli e i suoi simili comprendono solo la verità dell'unità assoluta, e che le altre creature – simili a specchi imbrattati — sono condannate all'ignoranza e ai tormenti infernali.

Malgrado questa ricaduta nelle idee superstiziose della religione (peraltro non estranee anch'esse al buddismo più tardo), l'immagine dello specchio procede splendidamente. La contemplazione dell'essenza dura secondo la durata dello specchio; quando uno specchio va in rovina, anche l'immagine deve scomparire. Ma non si deve dimenticare che una similitudine non coglie mai appieno la cosa. Per il sole, dunque, è indifferente che tutti i suoi specchi vadano in rovina. Eppoi l'apparente rovina altro non è che una mutazione. Sempre.

Nella tecnica mistica, alla fine, Hay progredì tanto da potersi porre in ogni istante nella condizione dell'estasi; ma sempre, di continuo, il bisogno corporale imponeva che tornasse ogni volta nel mondo esterno della molteplicità. Finché, con suo grande rammarico, il mondo divino scomparve dai suoi occhi interiori. "Questo mondo sublunare e l'altro mondo sono come due donne gelose; se vivi per piacere ad una, ecciterai l'altra alla vendetta."

Il compagno di Hay — Quando Hay compì sette volte sette anni, trovò sulla sua isola un compagno, come il Robinson di Defoe incontrò il suo Venerdì; sennonché anche questa "avventura" non ha altro scopo che indurre il nostro eroe a prendere posizione sui problemi religiosi. Lontano dagli uomini, l'autodidatta Hay si era sviluppato diventando un mistico deistico; ora gli uomini — con la loro religione positiva — risvegliano in lui lo spirito libero. Si potrebbe anche dire: senza relazioni umane, e senza linguaggio, Hay raggiunge la "Weltanschauung" d'un mistico deista; il linguaggio umano lo porta al rifiuto di ogni religione positiva.

[p.277] Il compagno di Hay si chiamava Asàl. Proveniva da un'isola vicina, dove gli abitanti appartenevano tutti ad una setta che esprime determinate idee con determinate locuzioni. Era dunque una religione di Stato, cui aderiva anche Asal. Ma mentre il potente Salaman osservava pedissequamente i precetti esteriori di quella religione, traendone vantaggi, Asal ricercava un senso più profondo, allontanandosi a poco a poco dai suoi correligionari. Alla fine, però, questa separazione non gli bastò, talché si fece traghettare sull'isola — ritenuta deserta — di Hay, per viverci come un monaco dedito alla riflessione sulla propria fede. Passarono settimane, prima che i due eremiti si accorgessero l'uno dell'altro; ma quando finirono per incontrarsi, tra Hay — che non aveva mai visto un suo simile e non sapeva parlare — ed Asal, il quale voleva evitare ogni contatto con chicchessia, avvennero sulle prime spassosi fraintendimenti. Finalmente Asal si tranquillizzò, visto

che il muto Hay non avrebbe potuto insidiare la sua fede purificata; e la loro amicizia nacque col fatto che Asal istruì Hay nell'uso del linguaggio.

Ma risultò ben presto evidente come la mistica "afasica" di Hay e la religione razionalistica di Asal insegnassero la medesima saggezza: unificazione con l'Essere supremo. La conoscenza razionale (ragione presentata senza linguaggio) si accordava dunque con la rivelazione! Ambedue appresero molto reciprocamente; solo che Hay non poteva comprendere perché le dottrine del profeta consistessero di immagini sensibili e parlassero di rimunerazioni e di castighi, perché la religione di Asal consentisse possedimenti terreni, più in generale concetti di proprietà. Ritenendo gli uomini buoni, come era lui, non riusciva a farsi una ragione né del divieto del furto, né del comandamento dell'elemosina. Asal non aveva una grande considerazione dei suoi correligionari; tuttavia, dopo varie esitazioni, acconsentì a far ritorno con Hay, su una zattera sbattuta dal vento e dalle onde, alla sua isola, per vedere come la profonda saggezza di Hay avrebbe agito sui migliori credenti della sua religione. I quali ascoltarono pazientemente il saggio "di natura" finché costui spiegò la sua interpretazione della natura; ma quando abbandonò il mondo sensibile per illustrare la sua recondita visione interna, non nascosero malumore e odio nei suoi confronti.

[p.278]

Così Hay riconobbe — come Asal aveva sperimentato prima — che quei credenti mantenevano la loro fede solo a causa del mondo, che dai governanti la religione era coltivata unicamente per tenere a bada il popolo e che, di conseguenza, la legge del profeta — ove si fosse perscrutata la reale natura umana — conteneva veramente tutto quanto era necessario alla guida e al miglioramento della massa. Per il popolo, dunque, era indispensabile che fosse conservata la sua religione. Dopo questo doloroso riconoscimento, prima di far ritorno all'isola deserta, Hay prese commiato dagli astuti governanti del credulo popolo con parole di un'ironia abissalmente malinconica; perché adesso sapeva — come il suo amico Asal — che per questa via la specie umana, per sua natura schiava e ribelle insieme, poteva diventare relativamente felice. Ecco le ironiche espressioni di congedo:

"Cose assai dubbie gli toccherà di credere, evitando di scervellarsi su di esse, ma guardarsi piuttosto da tutte le nuove idee, cercando di non trarne compiacimento; dovranno seguire gli esempi dei loro devoti antenati, e rifuggire dalle novità. Egli raccomandò loro di non contravvenire alle leggi, come fa la plebe, e di amare questo mondo — ecco, questo inculcò in loro nel modo più caloroso."

I due amici ritornarono sull'isola; Hay ritrovò il suo stato di simbiosi con l'Uno-tutto, Asal la purezza religiosa, non molto inferiore alla sublimità di Hay. Così seguitarono a venerare il loro Dio, finché la morte non se li portò via.

Ibn Tufail è perfettamente conscio che il suo libro ha comunicato al mondo, per la prima volta, la "recondita" saggezza di più antichi pensatori. Ciò che egli offre — dice in una breve poscritto — non è reperibile in nessun altro libro, né udibile nel comune linguaggio

umano. E aggiunge inequivocabilmente che si dovrebbe per giunta leggere tra le righe, che il suo vero pensiero sarebbe stato espresso in modo ancor più pungente — fino a penetrare nel mistero dei misteri —, se avesse avuto la piena libertà di parola.

"Nondimeno il mistero che abbiamo affidato a questi pochi fogli non è esposto senza un velo sottile, che facilmente sarà strappato da chi è in grado di afferrarlo; tuttavia, per chi non sia degno di procedere oltre, quel velame sarà troppo spesso perché lo si possa attraversare."

[p.279]

5. NUOVE TENDENZE XIII SECOLO

ARISTOTELISMO – STATI NAZIONALI – MINNESAENGER – DOMENICANI E FRANCESCANI – RUGGERO BACONE – DUNS SCOTO – GUGLIELMO DI OCCAM – EVOLUZIONE – GUGLIELMO D'ALVERNIA – RAIMONDO LULLO – INDIFFERENTISMO – AVERROISTI E ORTODOSSI – SIGIERI DI BRABANTE

Aristotelismo — La Scolastica, filosofia ufficiale della Chiesa, aveva tentato a lungo di dichiarare "nemici" del cristianesimo l'antico Aristotele e il suo commentatore arabo Averroè. Sennonché, quando il movimento aristotelico fu per sommergerla, quando — proprio ad opera di arabi ed ebrei — scritti fino allora incogniti di Aristotele vennero ad aggiungersi al patrimonio librario dei migliori monasteri, quando i più eccellenti cervelli della Chiesa cominciarono ad onorare in Aristotele non solo il massimo logico di tutti i tempi, ma anche il massimo metafisico e naturalista, allora la Chiesa cedette, tollerando che il pagano Aristotele venisse considerato alla stregua d'un precursore di Gesù Cristo, e che ci si richiamasse ai suoi libri come alla Bibbia.

L'autorità di Aristotele cominciò a sovrastare quella degli stessi Padri della Chiesa. (Chi volesse scrivere un buon libro sulla movimentata storia di questo "prestigio", acquisterebbe grande merito per la storia spirituale dell'umanità.) Tanto più spietatamente, per converso, la Chiesa volle condannare il suo commentatore arabo, marchiandolo come blasfemo sacrilego e nemico della Chiesa. Si può vedere la situazione come se, nel momento in cui la Chiesa ha conquistato anche formalmente la vittoria sull'Impero, d'altro canto — cioè sul terreno puramente spirituale — la scolastica naturalistica di Averroé venga pure superata dalla Scolastica teologica del santo Tommaso; ma una siffatta prospettiva non terrebbe conto del fatto che la ruota della storia non gira all'indietro, e che nonostante tutto — dopo il trionfo dei papi e di san Tomaso — stava per finire la rigidezza della Chiesa trionfante. L'immenso rivolgimento, che nella sua maturità dà il nome ad una nuova éra come Rinascimento o come Riforma, si andava preparando già nel XIII secolo, non sempre in modo inavvertito o con toni sommessi. Ma qui mi sembra di precorrere gli eventi.

Stati nazionali — In armonia coi propri interessi, si può rivolgere l'attenzione ai mutamenti economici oppure a quelli politici in Occidente. E certo, l'Impero del romano imperatore della Nazione Germanica — la monarchia mondiale — s'era fatto per sempre impossibile a causa della politica del Papato; eppure adesso i papi non erano affatto più potenti di quanto erano stati sotto l'egemonia degli imperatori. Al contrario, rendendosi indipendenti dal potere universale degli imperatori, i singoli Stati si rafforzarono, frantumando la cultura unitaria con la loro tendenza a diventare Stati nazionali. Senza quella cultura, il cattolicesimo non fu più quello che aveva minacciato o promesso di diventare. Gli Stati nazionali dovevano salvaguardare gli idiomi e i costumi dei loro popoli; nel duro Medioevo v'erano stati vernacoli popolari, ma non ancora lingue nazionali. In più, gli Stati nazionali avevano altre cose nuove da difendere, soprattutto la ricchezza nazionale dei rispettivi popoli.

[p.280] Proprio le Crociate, dopo che i condottieri si furono dedicati a conquiste e beni materiali, avevano portato ad un inatteso sviluppo dei commerci all'ingrosso, favorendo la formazione d'un ricco ceto medio nelle città. Con un po' di esagerazione, si può dire che, fino allora, non era esistita una borghesia benestante, e perciò stesso colta. La scienza — che oltretutto era fatta ed intrisa di teologia — si trovava soltanto presso i religiosi, i quali erano al servizio del papa, o anche presso le corti dei sovrani, la cui posizione dipendeva spesso dalla Chiesa. Solo gli Stati nazionali riuscirono a svincolarsi dalla centralità di Roma, mentre, all'interno degli Stati, le lingue nazionali cominciarono — dapprima in Italia — a liberarsi dalla tirannia del latino centralizzatore. E quando, grazie alla ricchezza del mondo commerciale, cessò anche il prepotere economico di Roma, venne il momento in cui il papato vittorioso si ritrovò più smarrito e indigente che ai tempi dell'egemonia imperiale.

Trovatori — Nei potenti della politica e del commercio non è dato riscontrare — lungo il XIII secolo — il progredire del razionalismo, che invece è documentabile nei contemporanei "potenti" della parola, ovvero nei poeti. È fuor di dubbio che il massimo poeta del Duecento, l'incomparabile **Dante** (1265-1321), fu progressista solo in quanto fautore d'uno Stato e d'una lingua nazionale, laddove — come pensatore o come filosofo — fu cristiano e cattolico (seppur non papalino) fino al midollo; mentre i numerosi poeti minori, i quali avevano scoperto il segreto di cantare nelle forme artistiche e al tempo stesso popolaresche, sembravano essersi scrollati di dosso — con le catene della lingua latina — anche le catene della Chiesa latina. Ma non subito al loro primo apparire. Di fronte ai chierici randagi, ai così detti "vaganti" (critici invero non rispetto al dogma, ma alla vita dei religiosi), si ponevano ad esempio i Trovatori nella Francia meridionale, signori educati alla mondanità, raffinati nella scelta dei costumi, cantori squisiti d'amore e d'onore. Ma quando le guerre contro gli Albigesi minacciarono la loro stessa libertà e la mecenatesca ricchezza dei loro principeschi protettori, allora i trovatori alzarono la loro voce contro la Chiesa, per la libertà.

I trovatori non osano certo esternare la loro simpatia per gli eretici, giacché non sono eroi della fede; tuttavia rinfacciano alla Chiesa e ai suoi servitori stupidità, sete di potere, lussuria e ferocia sanguinaria. Un poeta provenzale, **Pierre Cardinal**, non si accontenta di sbeffeggiare i religiosi; critica anche la creazione di Dio con pessimistiche riflessioni. Perché Dio ha schiaffato gli uomini nel regno della bassezza e del peccato? Essi non hanno certamente voluto esser creati. Il progetto di Dio era sbagliato. Dio non ha il diritto di escludere dalla felicità le sue innocenti creature, dopo averle fatte deboli e lasciate in balìa del diavolo. Tutte le persone, in breve, hanno diritto alla felicità e alla serenità.

Minnesänger — Anche in Germania, dove la dipendenza dai trovatori nella letteratura è generalmente accettata, si fa sentire l'insofferenza verso la Chiesa, e non solo contro gli abusi ecclesiastici, contro le frodi delle reliquie e l'immoralità dei preti.

[p.281] Si è spesso affermato che tutte le farse e le facezie ricorrenti in molte sillogi coeve non sarebbero che prove dell'ingenuità del Medioevo, che sapeva conciliare – assai meglio del nostro tempo – la devozione religiosa con sonore canzonature nei confronti della Chiesa. Ma, in verità, non c'era da ridere fintanto che si credeva. Solo chi si prendeva gioco della smania di miracoli del popolo e dello strozzinaggio clericale coi prodigi, non credeva ormai più ai miracoli. E i poeti aulici erano solo meno grezzi dei racconti popolari, ma non meno liberi. Il nostro **Walther von der Vogelweide** si chiede, una volta, da quanto tempo Dio stia dormendo. Tanto Walther quanto **Freidank** — incuranti del loro esser cristiani — tornano a mettere le tre religioni l'una contro l'altra. Ebrei, cristiani e pagani servono il medesimo Iddio. Se una delle tre confessioni sia quella giusta, non vien detto chiaramente. Freidank sa bene che la maggioranza dell'umanità non è cattolica; quindi il diavolo avrebbe dalla sua l'esercito più forte, se eretici, ebrei e musulmani non fossero anch'essi dalla parte di Dio. Anche in **Trimberg**, e persino in **Wolfram**, si trovano accenti analoghi, che noi conosciamo già dal dialogo religioso di Abelardo. Con la differenza che quanto all'inizio del XII secolo veniva detto ancora con logica pacatezza, adesso ha già una punta di mormorazione contro Dio: ecco, al suo cuore paterno dev'essere insopportabile escludere dalla felicità tante creature; un buon pagano sarebbe capace di opere migliori che un cattivo cristiano.

Tutte queste tendenze anticlericali — talvolta già anticristiane — sono in strettissimo rapporto con le compiute trasformazioni economiche dei popoli e con le più o meno indifferenti lotte politiche dei prìncipi contro la Chiesa. Però, prima di esaminare il ruolo dell'imperatore che portò a sorprendente altezza il razionalismo del Duecento, dobbiamo e vogliamo — con un'ampia panoramica — rammentare l'indirizzo progressista che il pensiero teorico, durante questo secolo XIII, impresse nella coeva filosofia; potremo così rilevare che proprio il precursore della moderna gnoseologia — **Ockam** —, rinnovatore di quel nominalismo condannato dalla Chiesa e dato per morto, iniziatore d'una psicologia nominalista (o della psicologia senza aggettivi), fu coinvolto quale scrittore politico nelle lotte statuali dell'epoca. Dinanzi ai nostri occhi si profila ora la lunga serie dei pensatori inglesi che — da Roger Bacone a Hume — più di tutti i pensatori di altri popoli hanno

influenzato il presente nella dottrina della conoscenza, nella scienza della natura e nella fondazione della libertà borghese nello Stato.

[p.282]

Domenicani e Francescani — Sarebbe meschino voler ricondurre la grande lotta culturale nella filosofia coeva — la lenta liberazione della filosofia dalla teologia — magari solo alla fortuita gelosia e ostilità fra Domenicani e Francescani. Certo è che il dissidio dei due Ordini presenta determinate linee di tendenza, in quanto i Domenicani costituivano nella Chiesa la parte aristocratica, reazionaria (come oggi ancora), mentre i Francescani — anch'essi, certo, quasi sempre all'interno della Chiesa — ne rappresentavano la parte democratica e progressista. È il compito più arduo d'una storia di questo pur sempre medioevale dissidio quello di non disconoscere in esso le fasi iniziali d'un distacco dal cristianesimo, tenendo peraltro ben presente — in tutti i casi — che anche i francescani si professavano (e potevano farlo con qualche riserva) figli leali della Chiesa.

Teologi erano tutti quanti, sia il domenicano Tommaso, santificato grazie alla sua teologia (1323) e denominato dai contemporanei *doctor angelicus*, sia il francescano Ruggero Bacone, detto *doctor mirabilis*, e così Duns Scoto, il *doctor subtilis*, e Ockam, il *doctor invincibilis.* È noto che le controversie tra tomisti e scotisti — per lo più dispute ineffabilmente "scolastiche" — divisero a lungo le Università in due scuole; ed è noto che Roma ha avuto il coraggio (nel 1879, come se non ci fossero mai stati Spinoza, Hume e Kant!) di imporre ai contemporanei il vecchio Tommaso d'Aquino, e quindi l'antico Aristotele cristianizzato, come il solo filosofo autorevole, immemore che la stessa Chiesa nella sua dogmatica s'era ben guardata dal giurare su Tommaso. In un altro contesto rileveremo come dall'aristocrazia spirituale dell'ordine domenicano scaturì la più devota di tutte le eresie — la mistica medioevale, la mistica tedesca di **Eckart, di Tauler e Suso** —, delle quali almeno le prime due si elevarono ad un panteismo santissimo, ma pressoché estraneo alla Chiesa; laddove i grandi luminari chiesastici furono i due domenicani **Alberto Magno** e il suo più unilaterale ma più autorevole alunno Tommaso.

S'è già detto che l'azione più meritoria di **Tommaso** (la Chiesa e una succube storiografia amano definirla suo compito, o divina missione) fu quella di cristianizzare il pagano Aristostele, vale a dire di annettersi quell'Aristotele — elevato dagli arabi alla massima potenza moderna dello spirito — inglobandolo così indissolubilmente nelle concezioni cristiane, di modo che "il filosofo" (così definito per antonomasia) sembrò per secoli promosso veramente da *Doctor ordinis*, cui lo avevano eletto i domenicani subito dopo la sua morte, al titolo di *Doctor mundi.* Sul [p.283] sagace scrittore noi la pensiamo ovviamente con maggior freddezza. Tommaso ha pur pagato il tributo al suo tempo impegnato nella ricerca della razionalità, collocando l'uomo — più degli Scolastici prima di lui — nel punto focale delle sue meditazioni, non disdegnando di guardare con attenzione perfino al ceto medio economico e intellettuale in via di formazione; nondimeno, il nucleo della sua dottrina fu la dogmatica più inflessibile, aggravata da una dogmatizzazione della

religiosità popolare. Non senza una punta di umorismo, si potrebbe dire: Tommaso d'Aquino, della teoria della forma d'un Aristotele volutamente cristianizzato, fece un sistema di evoluzione per gli esseri celesti, sviluppandolo secondo le teorie di Dionigi l'Areopagita, falsificato fin dall'inizio; la sua immagine del mondo fu dunque costruita su una contraffazione conscia e su una inconscia.

E ancora: al domenicano Tommaso si contrapposero sì i francescani, ma non come amici sicuri del razionalismo, non Ruggero Bacone, tanto meno Duns Scoto, e neppure Ockam. Dagli scritti di questi tre si traggono innumerevoli passi del più ligio clericalismo; in alcuni punti, Duns Scoto fu ancor più dogmatico del *doctor angelicus.* Abbracciando con lo sguardo — dal più alto osservatorio del presente — il conflitto tra i più forti pensieri dei francescani e il sistema dei domenicani (non la ristretta controversia fra tomisti e scotisti), in ultima analisi si andrà forse a finire in un antagonismo di stati d'animo, di propensione interiore.

Esteriormente, i due partiti si attennero alla *dottrina della doppia verità*; ma mentre Tommaso voleva impiegare bizzarramente la luce naturale, cioè la logica, solo per rendere ancor più luminosa la luce della rivelazione, dubitando nei casi più disperati nella praticabilità della luce naturale, i suddetti francescani furono abbastanza critici da affidarsi "incondizionatamente" alla luce naturale, o, perché no?, più o meno incondizionatamente; e quando la cosa non funzionava (magari nel tentativo di chiarire difficoltà dogmatiche), fecero in modo di lasciare indisturbato il dogma. Un dubbio sul dogma non era mai pronunciato espressamente, ma nasceva spontaneo nell'animo del discepolo o del lettore.

[p.284]

Ruggero Bacone — Tra le problematiche personalità del XIII secolo si segnala certamente Roger Bacon per la zelante attività sovversiva con cui volle uscire alla luce del sole, districandosi dal medievale guazzabuglio di superstizioni verbali, di metafisica e di formalismo; ai contemporanei apparve — al pari di **Alberto Magno**, e di ogni osservatore della natura — come un mago inquietante; oggigiorno, è diventato quasi una moda (né si può disconoscere un'inconscia seduzione connessa all'omonimia) ravvisare non solo in **Francesco Bacone**, ma già in Ruggero, il fondatore della scienza sperimentale, quindi del materialismo.

Bisogna indubbiamente chiudere un occhio davanti alla superstizione e alla teologia di questo monaco, per potergli aggiudicare una tale colpa o un tale merito; la verità sarà che egli — come molti dei suoi contemporanei — fu totalmente convinto della sterilità del metodo scolastico, e suscitò scandalo perché un oscuro presagio lo spingeva ad attendersi importanti scoperte da un metodo empirico, mentre era peraltro troppo strettamente impigliato in superstizioni astrologiche e fratesche per meritare — nell'evoluzione della filosofia — il posto che gli si vorrebbe riservare. E nemmeno i suoi estimatori debbono esser sicurissimi del fatto loro, giacché altrimenti non si capirebbe perché molti dei suoi scritti siano a tutt'oggi rimasti inediti.

Una certa insubordinazione di Ruggero Bacone vi fu certamente, dato che — per ordine papale — fu gettato due volte in carcere, dapprima intorno al 1260, e poi, per ben dieci anni, nel 1280; ma non sappiamo perché fu perseguitato, se per i suoi sforzi di migliorare la vita scostumata dei monaci e del clero, se per i suoi attacchi al metodo scolastico, oppure a causa di particolari eresie. Sappiamo molto poco della sua vita: che nacque nel 1214 nella contea di Somerset, studiò a Parigi, insegnò a Oxford, dove morì (forse nel 1292). Nella valutazione dei passi citati qua e là dai suoi scritti, non si dovrebbe dimenticare che scrisse l'opera sua principale — l' *Opus majus* — in propria difesa, a richiesta d'un papa a lui benevolo, e che pertanto aspirava a dimostrare in essa la propria ortodossia.

Bacone reclama, come se fosse già un leibniziano ed un illuminista, una più radicale applicazione di filologia, matematica e fisica; sennonché la motivazione di questa istanza è così astrusa, che il paragone col Settecento non regge. È vero che le lingue dovrebbero esser coltivate con più zelo per imparare a capire meglio la Bibbia (ma anche Aristotele e gli arabi). Tuttavia la matematica è la scienza più insigne già perché, secondo la dottrina aristotelica delle categorie, la quantità succede direttamente alla prima categoria, cioè all'*esse;* inoltre, la matematica è necessaria per comprendere l'astronomia, o meglio l'astrologia, alla quale Ruggero [p.285] Bacone era dedito fino alla follia, e che lui — il presunto padre dell'empirismo moderno — considerava una scienza sperimentale! A proposito di ciò, va notato che, pur essendo davvero un avversario della Scolastica, egli si richiama con erudizione libresca, anche in questioni scientifiche, a princìpi di autorità — al pari d'uno scolastico —, e non all'osservazione dei fatti. Ciò malgrado, il suo non dev'essere stato un astratto sapere "a parole"; ché altrimenti non avrebbe potuto compiere scoperte e invenzioni nei campi dell'ottica e della vera astronomia; a lui viene attribuita, tra l'altro, la confezione d'un materiale affine alla polvere da sparo.

Più forte di quanto è riscontrabile sulla base dei suoi scritti editi dev'esser stata, in realtà, la liberazione di Bacone dalle pastoie del Medioevo; solo che noi, probabilmente, andiamo troppo oltre quando definiamo il suo convincimento — o piuttosto il suo presagio — con parole d'ordine coniate per una nuova concezione del mondo, o da interpretare in ordine ad essa. Di conseguenza, Ruggero ci appare all'occasione quasi come un sensualista, quando le dimostrazioni logiche non gli bastano, quando vuol fare dell'esperienza sensibile un ovvio principio basilare; un'altra volta ci appare un materialista, quando egli — quale seguace di Averroè — fa scaturire le "forme" dalle cose, quando assegna alla materia una "dinamica facoltà" di trasformare se stessa; in un'altra occasione ci appare come un genio critico, quando dichiara guerra a qualsiasi autorità; ed inoltre come empirista, quando esige per la scienza della natura prove sperimentali, dichiarando la scienza sperimentale quale regina di tutte le scienze. Arriva a parlare come un araldo dell'assoluta necessità delle azioni umane (con un bell'inchino per il buon Dio!), quando non tollera che il corso della natura venga mutato o alterato da magici artifizi: sennonché la sua astrologia contraddice a quest'ultima velleità "libertaria", che del resto è inficiata in mille modi dalle cicalate teologiche.

Eppure l'amarezza di certi suoi lamenti (specialmente nell'*Opus minus*) fa capire che egli era consapevole della propria superiorità, e che solo controvoglia si conformava alla stupida maggioranza, ivi compresa la maggioranza ecclesiale. Si trova già in Ruggero l'asserzione che la ragione è stata sempre solo dei pochi; quindi non si dovrebbe combattere una superstizione che la Chiesa protegge. Solo nelle ultime questioni della teologia pratica si rivela un ardimento del tutto nuovo e a lui peculiare: se è auspicabile che il Cristianesimo diventi una religione mondiale, che venga accettato per motivi razionali da tutti i non credenti, allora esso dovrà prima esser depurato da tutti gli elementi che trascendano la ragione. Si osservi il rapporto di questo ragionamento con la motivazione che la religione razionale trovò presso i deisti inglesi.

[p.286]

Ruggero era ancora talmente cristiano da vedere nella razionalizzazione del Cristianesimo — forse in perfetta buona fede — uno strumento di propaganda; ma poiché insegnava già, in tal senso, che il cristianesimo era antico come la filosofia, che il Vangelo non aveva fatto che confermare la speculazione pagana, e che nella sostanza — cioè nella morale — pagani cristiani e maomettani si trovavano d'accordo, allora il suo lavoro fu certo preparatorio per i deisti, così come la comparatistica religiosa di Abelardo era stata per lui. In questo Bacone andò certo più in là di Abelardo, visto che ai suoi occhi — quale indice di avanzamento della civilizzazione umana — non balenava più la sola religione (e nemmeno un Cristianesimo ripulito dai dogmi), bensì ormai, per quanto un monaco poteva esser capace d'una siffatta visione del mondo, una metamorfosi del pensiero umano mediante l'osservazione scientifica della natura. Delle due verità, la più alta era stata in Tommaso assolutamente quella della Rivelazione, ossia della salvezza; in Ruggero Bacone, invece, la verità della ragione non è propriamente quella superiore, ma pur sempre quella della minoranza che sta più in alto.

Duns Scoto — Alla storia del razionalismo Duns Scoto, riguardato nel confronto con lo spirito guizzante di Ruggero Bacone, appare facilmente come un reazionario; ma solo perché il suo pensiero fu meno orientato nel senso della scienza naturale, e perché le sue conclusioni — antiscolastiche per il loro successo — rimasero in fondo scolastiche nel metodo. Ruggero Bacone, l'inventore d'una rudimentale polvere da sparo, presentì la possibilità d'una nuova arma contro la Scolastica, ma non riuscì a realizzarla; gli attacchi di Duns Scoto diventarono più efficaci perché egli mantenne le vecchie armi logistiche della scolastica, applicandole però con sorprendente spregiudicatezza. Così Duns Scoto e il suo discepolo Ockam distrussero veramente lo spirito della Scolastica, senza rinunciare al suo vacuo formalismo. Ma essi si limitarono alla mera negazione, è il rimprovero di chi dice eternamente di sì… come se la demolizione delle roccaforti non fosse stata, da sempre, impresa meritoria.

Benché limitato alla critica, seppur sempre ligio ai dogmi della Chiesa, Duns Scoto fu una personalità più vigorosa di qualsiasi altro pensatore scolastico. Anche della sua vita si sa

pochissimo; nacque in Inghilterra (pare nel 1274), studiò e insegnò a Oxford, toccò l'apice della fama a Parigi, infine a Colonia, dove morì nel 1308. Il suo ordine fu fiero del *Doctor subtilis*, pubblicandone le opere complete. Ho notato in precedenza che gli scotisti furono, se possibile, più smaniosi di dogmi degli stessi tomisti; Duns non contestò alcun dogma della Chiesa, però — con la sua scepsi avversa alle dimostrazioni tomistiche — contribuì a spianare la strada ad una non dogmatica religione razionale. Chissà se involontariamente o meno. Con acume logico confutò non l'esistenza di Dio, non l'immortalità dell'anima, ma bensì le *dimostrazioni secondo ragione* di quei dogmi, rompendo in questo modo ogni rapporto tra teologia e filosofia.

[p.287] Di nuovo la dottrina della doppia verità dovette servire da scudo: una facciata dietro cui occultare i diritti della ragione. Quasi più clericalmente di Ruggero, Scoto asserì che filosofia o logica non dovessero intromettersi nelle cose della fede; tuttavia, quanto più netta si faceva la separazione, tanto più arditamente i razionalisti potevano capovolgere la tesi e pretendere autonomia anche per la filosofia. Per il partito dei passatisti, la dottrina della doppia verità voleva dire: la luce della ragione non ci fa né caldo né freddo. Il partito dei "moderni" non lo diceva a voce alta, ma pensava già: la luce della rivelazione — quando contrasta con quella della ragione — non ci interessa più. Sul significato che la critica di Duns acquistò per la rinascita del nominalismo, cioè per il più poderoso rivolgimento del pensiero occidentale, dovrò ritornare ancora.

I deisti inglesi e gli enciclopedisti francesi erano persone di mondo e scrivevano per gente di mondo, per la massa crescente di persone del ceto medio benestante, che, nel loro rifiuto delle Chiese, cercavano soprattutto conforto e sostegno di famosi scrittori; pertanto, anche le loro ambiguità erano nella sostanza solo apparenti, giacché sapevano che i loro lettori erano in grado di scovare tra le righe impertinenze più blasfeme di quanto si leggeva stampato sulle gazzette. Le ambiguità di Duns Scoto si definiscono contraddizioni, perché non sono così palesi; egli era un chierico, scriveva per i chierici, e doveva aspettarsi inimicizie e ritorsioni. In più, come religioso, non era certo in condizione di svincolarsi dal linguaggio e dalla mentalità del clero. In casi simili, chi saprebbe distinguere sempre, con sicurezza, tra verace inclinazione e inconscio conformismo?

[p.288] Intollerante verso i non cristiani lo fu indubbiamente e sinceramente; il comandamento "forzateli a convertirsi"- che solo Bayle combatterà con indomita veemenza —, Duns Scoto voleva fosse applicato contro gli ebrei; malgrado ciò, quando chiama gli arabi (ai quali deve pur tanto) porci maledetti e altri non cattolici asini, e quando si ribella talvolta ad Aristotele e talaltra afferma modernamente la metaforicità del concetto di fine, per poi sottomettersi nuovamente al medesimo Aristotele, allora si è tentati a credere piuttosto in una sua insincerità che in un ondeggiamento del suo fortissimo spirito. E si pensa daccapo ad un temerario gioco coi suoi avversari, allorquando non si perita di affermare equivocamente di aderire al Vangelo soltanto perché (come Erasmo) si riconosce nella Chiesa; e poiché fa della ragione umana l'arbitro sopra teologia e metafisica, eppure sa già che il primato non spetta alla ragione, che la ragione — come diremmo noi — si è sviluppata secondo natura.

"Come diremmo noi"! Qui sta il motivo per cui non possiamo mai esser sicuri se Duns Scoto — nel significato intrinseco di tali enunciati — sia andato oltre le barriere del suo tempo. Forse, anche questo acutissimo scolastico non fece che muoversi coi suoi dubbi in un cerchio ristretto. Forse, in buona fede, si era posto il compito di introdurre dialetticamente nella ragione gli irragionevoli dogmi, magari a costo di far esplodere la ragione; o, forse, non riuscì lui stesso a trarre la conclusione: quanto contrasta con la luce della ragione, o quanto non rientra in essa, non può essere la verità superiore, sicché il non ragionevole è irrazionale. Forse fu il suo destino, e insieme la sua colpa o il suo merito (come 700 anni dopo colpa o merito di Hegel) che proprio lui volesse insegnare la doppia verità nel senso della Chiesa, mentre il suo tempo — diventato libero — intese la doppia verità nel senso della razionalità.

Linguaggi — Per la buona fede di Duns Scoto dovrebbe parlare l'enorme lavoro che gli dovette costare impastare e riaggiustare il linguaggio per la sua razionalizzazione della religione. Noi, che sotto il dogma dell'antichità classica accreditiamo per latino soprattutto il latino ciceroniano, troviamo il linguaggio di Duns (e anche di Ockam) barbarico, morto; in verità, fu l'ultima convulsione della forza vitale latina, e la lingua latina spirò di fatto quando gli umanisti vollero esprimere i nuovi pensieri in forme classiche. Il modo di esprimersi di Tommaso ci sembra più accessibile e più gradevole, perché Tommaso non aveva nulla di nuovo da dire; Duns Scoto e Ockam dovettero martoriare la loro lingua per adeguarla e farla duttile al nuovo. Lingua e pensiero formano un tutt'uno. In ultima analisi, andrà a finire che i più agguerriti scolastici — Scoto e Ockam, appunto — non potranno giungere, nel loro sforzo di liberazione, più avanti di quanto la catena del linguaggio gli lasciasse spazio per muoversi. Di conseguenza, non sarà un caso il fatto che la vera liberazione dal dogma, che un integrale razionalismo diventasse possibile solo quando i ricercatori osarono pensare nella rispettive lingue materne.

[p.289]

Una leggenda sulla morte di Duns Scoto può esser interpretata simbolicamente. Si dice che in un attacco di epilessia, o di letargia, fosse stato sepolto ancora in vita: le sue grida dal sepolcro non si sarebbero udite, e sarebbe morto nel modo più atroce. Come un grido dalla tomba risuonò alle generazioni successive la cavillosa, pesante dialettica di Duns Scoto, che non aveva voluto credere a nessuna cosa contraria al raziocinio; quelli che da lui si chiamarono "scotisti" lo compresero meno di tutti, ma una nuova generazione fu in grado di comprenderlo. I suoi seguaci presero anche il nome di "formalisti", restando tuttavia scolastici; la nuova generazione, invece, lo seguì in tutto ciò in cui era stato naturalista. Soltanto nella sua azione indiretta Duns fu un razionalista; nell'immediato suscitò reazioni incerte e sconcertanti. Non a caso gli avversari lo chiamarono, secondo una falsa mitologia del suo nome (da *skotos* ***car.greco***, tenebra), l'oscuro.

All'oscurità di Duns si deve imputare anche il fatto che nella decisiva questione della storia della filosofia, a mio giudizio, è stato classificato erroneamente. Il maestro di

Ockam, pur avendo risvegliato il nominalismo a nuova e durevole vita, viene annoverato fra i realisti. E indubbiamente, non meno della più ligia fede nei dogmi, dalle sue frasi e parole si deduce anche il realismo chiesastico; anch'egli — insieme con Tommaso, il sovranaturalista — sembra ipotizzare che gli "universali" esistano *prima* delle cose, in quanto forme o idee divine, *nelle* cose in quanto loro quiddità, *dopo* le cose in quanto concetti umani. Tuttavia Duns insegna, in contrasto con Tommaso, un certo individualismo, e vede quindi nell'individuo la realtà finale, o tutt'intera. Che egli costruisca questo individuo movendo dalle "formae", con orripilante scolasticismo, che poi alla "quiddità"(*quidditas*) faccia seguire — al fine dell'individuazione — anche la "ecceità" (*haecceitas*, giacché al concetto *homo* deve aggiungersi ancora la *socraticità*, onde comporre l'individuo Socrate), a me sembra dimostrare soltanto il suo travaglio per l'espressione, non già la sua arretratezza realistica. Che affermi il primato della volontà sulla ragione, è in lui incontestabile anche da una prospettiva chiesastica, ma può portare facilmente ad una svalutazione della logica. A pura logica si riduceva però anche (e Duns ne fu ben consapevole) l'intera ontologia, qualora il nominalismo fosse nel giusto. Duns non stabilì certo una connessione fra queste due scuole di pensiero; non disse: tutto il nostro sapere non è che logica, e la logica è un'attività inferiore della nostra mente. Ma tracce di ciò non sono infrequenti nel presunto realista Duns Scoto.

[p.290]

Guglielmo di Occam — Con maggior precisione di quanto Kant sia stato definito perfezionatore e insieme superatore dell'Illuminismo, si può dire il medesimo di Ockam rispetto alla Scolastica; presto si vide in lui il capofila, o quantomeno il rinnovatore del nominalismo che allora, con maggior pregnanza, fu detto terminismo[2].

Il suo tempo, che ebbe una tendenza alle rigide definizioni, non si appagò di appellarlo *Doctor invincibilis;* lo soprannominò altresì *Doctor singularis*, e *Inceptor venerabilis.* Formalmente, Ockam potenziò la Scolastica più sottilmente di Duns Scoto ma, nello stesso tempo, alle sue sottigliezze smussò le punte mediante la scepsi, avviando così davvero il rinnovamento di quel libero pensare che dopo di lui — ma anche sotto il suo influsso — sarebbe diventato potente in Inghilterra. C'è un filo sottile, un percorso visibile che conduce da Ockam, attraverso Bacone da Verulamio, Hobbes e Locke, fino a Herbert Spencer.

Guglielmo di Occam (morto nel 1349) fu francescano, allievo di Duns Scoto a Oxford, pensatore non veramente eretico per la Chiesa. Solo come politico fu ribelle alla Curia. Tanto che, essendosi schierato dalla parte di Filippo il Bello contro il papa, fu invitato ad Avignone e colà imprigionato. In uno speciale libello, in quanto fautore dei cosiddetti "**Spirituali"** (ossia dei francescani più radicali), aveva contrastato l'autocrazia dei papi; i

[2] *Terminus,* donde il derivato terminismo, ha una storia assai contorta. Prestito linguistico da υροσ perviene nella logica al significato di concetto, denominazione circoscritta, ben definita; il cosiddetto nominalismo fu in realtà terminismo, dato che non aveva a che fare con le parole della lingua comune, bensì essenzialmente coi concetti della logica.)

quali avrebbero dovuto, negli affari temporali, esser sottoposti all'imperatore, e ormai anche ai monarchi degli Stati nazionali, negli affari religiosi alla Chiesa nel suo complesso. Occam riuscì a fuggire da Avignone a Monaco, dal suo protettore **Ludovico il Bavaro**, dove per quasi vent'anni operò come pubblicista politico, e dove probabilmente morì. Si cita spesso la frase che pare amasse ripetere all'imperatore Ludovico: *Tu me defendas gladio et ego te defendam calamo.* Ma non merita credito la pia leggenda secondo cui sarebbe morto nel 1350 a Capua, impaurito e pentito a motivo dei suoi scritti politici.

[p.291]

Una volta passati indenni attraverso la forma orrendamente scolastica della sua logica, ricompensati con certe finezze da tanti sterili sforzi, si finisce per scoprire in quale punto il celebre nominalista spaccò l'allora vigente teoria della conoscenza (anche quella di Scoto). Delle diverse facoltà dell'anima, Occam non parla diversamente dagli altri scolastici; ma d'un tratto, là dove tratta la percezione mentale del mondo sensibile, si mette in chiaro quel che d'acchito appare una circostanza accessoria: i concetti non sono più, per lui, riproduzioni misteriose della realtà, bensì meri segni, segni "spontanei". Con questi concetti Occam pensa certo ancora indistintamente a prodotti pre-linguistici dello spirito; ma poi le parole concettuali (un'inconscia genesi del linguaggio era inimmaginabile per il suo tempo) gli diventano segni "arbitrari" di quei concetti spirituali, vale a dire segni di segni. Quello che con ciò si ottenne, diventa chiarissimo solo quando si è dovuto soffrire — sotto i primi Scolastici, e perlopiù coi più celebrati — sotto l'eterna confusione o commistione di ontologia e logica. Aristotele, ritenuto l'iniziatore della logica, non aveva ancora svincolato completamente quella disciplina da una primitiva grammatica; gli Scolastici cristiani avevano sovraccaricato la logica di quesiti naturalistici, e solo Occam — grazie alla rianimazione del nominalismo tacciato di eresia — ne fece una pura scienza di concetti, di *termini,* dando vita al *terminismo*. Le categorie, i "predicabili", che agli aristotelici cristiani servivano per dimostrare realtà soprannaturali, in Occam divennero finalmente semplici princìpi di classificazione dei concetti, pure astrazioni del pensiero. Nella realtà esistono soltanto le cose singole; invece i concetti generali, o gli universali, esistono solo nel pensiero.

Questo realismo critico, moderno — in contrasto col realismo verbale della Scolastica — non viene presentato ovviamente nel linguaggio nostrano; Occam si considera ancora impegnato a dimostrare e a dedurre il nuovo nei modi tradizionali, spacciandolo per la vera opinione di Aristotele e adoperando i più astrusi concetti della Scolastica. Così la quiddità è la fusione d'una *materia particularis* e di una *forma particularis.* Malgrado ciò, per tante vie traverse, arriva ad una visione del mondo che — trasferita nel nostro linguaggio — s'accosta moltissimo al sensismo e all'empirismo: nessuna transizione porta dalla conoscenza delle cose sensibili, le sole reali, alla conoscenza delle cose sovrasensibili; con prove logiche l'esistenza di Dio non si può rendere neppure verosimile; eppure è meritorio (Occam peraltro non ne adduce il motivo) credere tuttavia in cose indimostrate.

La dottrina della doppia verità acquista qui il suo più deciso, quasi ironico aspetto: ci tocca di credere senza ragione negli enunciati della teologia, sebbene ci sembrino falsi o

improbabili secondo le ragioni della filosofia. Solo in parte possiamo sapere se fosse l'intimo sgomento dinanzi agli ultimi misteri, o l'angoscia della morte, a far sì che il "terminista" Occam cercasse rifugio dietro tali nascondigli verbali; non sappiamo se fu una disperata ricerca del Dio indimostrabile, o rude sarcasmo, che, per rendere più accessibile l'onnipotenza divina, gli fece dire una volta: Dio avrebbe potuto prendere altrettanto bene la natura d'un asino quanto quella d'un uomo.

[p.292]

Ebbene, non si può non vedere che Occam fu uno scolastico in tutto e per tutto, che esercitò più che altro critica dei concetti, grazie appunto al suo terminismo, ma che non s'avventurò affatto in una critica della tradizione, ossia della Bibbia o dei dogmi. Come se, prima di lui, non vi fossero stati già degli accenni a tale critica storica, s'intestardì in sottigliezze concettuali come gli altri eruditi dell'alta Scolastica; con la differenza che lui, sicuramente, finì per frantumare i concetti della teologia. La dogmatica dell'autorità chiesastica fu per lui l'altra verità, che non sfiorò neppure.

Novità del concetto di evoluzione — Una problematica, che sotto forma di storicismo divenne la caratteristica del XIX secolo, sembrò al Medioevo ancora più estranea che all'antichità: com'è divenuto il mondo, e com'è divenuto il nostro sapere sul mondo? Nota bene: divenuto. E va bene: Dio aveva creato il mondo, Dio aveva donato agli uomini la Rivelazione. Eppoi la Creazione tutta d'un tratto, la Rivelazione tutta in una volta. Tuttavia, a ben guardare, nessuno pensò ad un progressivo *divenire*. Ad un divenire della rivelazione, però, si poteva ben pensare, dal momento che intelletti ricercatori erano posti in imbarazzo dalla realtà di due rivelazioni tanto dissimili. Come si spiegavano i due Testamenti? Com'erano sorte le tre sette monoteistiche?

Sarebbe un imperdonabile anacronismo voler ipotizzare negli scolastici un'intelligenza del contesto storico, o leggere in essi qualcosa di analogo. Una storiografia scientifica (almeno per quanto ciò sia possibile) sarebbe potuta nascere solo quando si fosse cessato di vedere il dito di Dio ad ogni caduta di capello, quando si presuppose — in ogni accadimento — una naturale concatenazione di causa ed effetto. In questa nostra accezione, i primi storiografi sono stati Hume e Gibbon, discepoli in questo dell'illuminista Voltaire e del suo maestro Bolingbroke.

Nel XIII secolo, una storia della religione, nel senso pieno del termine, non poteva esser concepita neanche come semplice compito. Quanto ne abbiamo incontrato in precedenza — in Abelardo — non era che vago paragone fra religioni, scevro di intelligenza storica. Tuttavia, con la nostra storia, siamo giunti ormai all'epoca in cui fa capolino il famigerato motto "dei tre impostori", l'errore per cui le tre sétte sarebbero state inventate da tre uomini consapevoli e più o meno maliziosi; è quindi auspicabile sapere, prima, come la Scolastica s'immaginò lo stato (ma non l'evoluzione) dei libri religiosi.

[p.293]

Guglielmo d'Alvernia — Se non fosse, rispetto al nostro problema, un precorritore di Lessing, Guglielmo d'Alvernia non meriterebbe di esser menzionato in questo contesto. Pur essendo uno studioso eccellente per il suo tempo, un antesignano non fu di certo. Diventò vescovo di Parigi negli anni della transizione, allorché Aristotele divenne famoso grazie agli arabi anche come metafisico e naturalista, e parve così farsi pericoloso per la Chiesa. Guglielmo fu abbastanza circospetto da accettare gli arabi e Aristotele solamente con *beneficium inventarii,* vale a dire col dovuto riconoscimento d'ogni dogma. In lode di lui — uno fra i tanti fiancheggiatori che condussero all'alta Scolastica — si sono citate le più svariate idee della modernità: avrebbe affermato il libero arbitrio nei confronti dell'astrologia, ed inoltre che indagasse il concetto di verità in modo assai fine o cavilloso, e perfino che insegnasse già una sorta di panteismo (avendo equiparato in uno strano passo, che forse è solo di estrazione arabo-neoplatonica, il mondo quale totalità di tutte le idee, cioè quale *mundus archetypus*, al figlio di dio). Ma simili accenni a concezioni moderne non sono affatto rari nei più tardi scolastici, i quali dovettero elaborare (lottando nella ricerca delle parole) la marea montante dell'immenso sapere contemporaneo. Non tanto stupidamente — come dice **Arnold** trattando proprio di Guglielmo di Alvernia — gli scolastici hanno "scribacchiato di materiale teologico molti trattati alla loro miseranda maniera", ma neppure tanto consciamente e chiaramente essi hanno dato risposte filosofiche a questioni teologiche, come presumono non pochi professori cattolici e protestanti.

Quando **Lessing** nel 1780 (un anno dopo il "Nathan", un anno prima della kantiana "Critica della ragione") pubblicò la sua "Educazione del genere umano", sembrò che concordasse di nuovo con gli ortodossi, giacché con quest'opera contraddiceva espressamente al "frammentista" che aveva respinto l'intero Vecchio Testamento in quanto parola rivelata di Dio; in verità, Lessing si trovava di nuovo un piano superiore rispetto a **Reimarus**, e teneva di vista l'evoluzione là dove l'illuminista Reimarus aveva fiutato l'impostura.

Da cent'anni è noto che Lessing aveva mutuato la sua metafora dell'educazione per le tre età del genere umano da un Padre della Chiesa, o forse da uno scolastico. Poteva averla derivata, appunto, dal nostro Guglielmo di Alvernia. Il quale dice, letteralmente, che il popolo d'Israele aveva ricevuto la Bibbia come un libro elementare, o un abbecedario del costume; l'ebreo, che adesso studia la filosofia araba, non è più un autentico ebreo. Solo in uno stadio successivo il popolo ebreo avrebbe potuto apprendere senza danni che i libri di Mosè contengono, oltre alla rivelazione, anche pensieri umani. Il Nuovo Testamento, esattamente come l'Antico, reca le leggi della religione naturale nonché, quale complemento, la nuova legge dell'amore. Del terzo regno di Lessing, ovviamente, non si parla ancora; Guglielmo era, oltretutto, un vescovo cattolico fin troppo ligio. Egli vede nell'Islamismo un regresso del monoteismo e non dice se la futura religione mondiale sarà quella attuale oppure un cristianesimo più evoluto.

[p.294]

Raimondo Lullo — Poco dopo Guglielmo incontriamo un teologo catalano, Raimondo Lullo (1235-1315), che divenne celebre più per i suoi bislacchi trastulli logici che per il suo fanatismo mirato all'espansione del cristianesimo; a dispetto della sua invadenza, smise tuttavia di insistere sull'apostolico "costringeteli a convertirsi", limitandosi ad esortare arabi ed ebrei ad esaminare le rispettive religioni e a confrontarne le ragioni. Il che sembrava molto "cristiano", ma era tuttavia non senza pericoli, dal momento che l'applicazione pratica dipendeva dai cristiani. Se il fondamento di tutte le religioni positive è la medesima religione deistica della natura, allora anche il cristiano doveva sentirsi chiamato a sottoporre ad una prova l'esclusiva verità della sua fede. Di quest'epoca si hanno effettivamente notizie secondo cui, per un maomettano che prendeva il battesimo, c'erano dieci cristiani che passavano all'Islam; ma c'è notizia perfino di cristiani convertitisi all'ebraismo.

Indifferentismo — La sorpresa per questi fatti si attenua quando si prende atto di quali progressi la comparazione fra religioni aveva fatto dopo Abelardo. Dibattiti d'alta e di modesta cultura su questo argomento sembravano esser diventati di moda nella Parigi dell'epoca. Il numero degli indifferentisti era aumentato. Dell'ebraismo si lodava il fatto che promettesse felicità terrena, e dell'Islam che fosse più di tutti vicino alla religione naturale. Ora, se le tre confessioni — secondo la scienza astrologica — erano predeterminate, oltre a tanti ammennicoli, anche dalle congiunzioni dei pianeti, allora ogni religione era necessaria quanto un'altra, altrettanto necessaria quanto le peculiarità climatiche dei diversi paesi. Gli illuminati potevano chiedere se non fosse lecito ribellarsi piuttosto contro la religione avuta in retaggio che contro la natura del terreno della propria terra; in tal caso, però, gli arabi avevano lo stesso diritto alla loro fede come i cristiani alla propria.

[p.295] Una concezione del genere poteva essere interpretata come fatalismo da un intellettuale sistematico come Tommaso; ma per la gente di mondo rappresentava una nuova, inaudita noncuranza verso la religione ricevuta in eredità. Non esisteva ancora il calvinismo, con la sua accettazione d'un Dio spaventoso, che con insondabile arbitrio condannava i più agli eterni supplizi infernali; le persone laiche avevano conosciuto gli arabi quali persone di pari dignità, e non avrebbero più creduto alla loro inferiorità o abiezione; inoltre, non ci si poteva più capacitare che mandare a memoria i dogmi potesse significare salvezza o dannazione nell'aldilà. Lo stesso Guglielmo di Alvernia testimonia d'una illuminata consorteria che andava già oltre un indagatorio confronto tra religioni, che — suppergiù con le parole di Lessing — scorgeva la salvezza in ogni fede, in ogni legge, in ogni setta, a misura che l'affiliato ritenesse valida e grata a Dio soltanto la propria opinione.

Averroisti e ortodossi — Si è già rilevata l'influenza, filosoficamente illuminante, degli arabi, non meno di quella — moralmente ed umanamente benefica per la ragione — esercitata dagli scambi fra mondo cristiano e islamico durante le ultime crociate. Ma non è

stato ancora illustrato a sufficienza con quanta forza abbia influito sull'Occidente — già nella prima metà del XIII secolo — la sopra menzionata moda dell'averroismo; e come questo "umanismo arabo" abbia spianato il cammino all'irreligiosità del nuovo umanesimo. Anch'io debbo limitarmi ad alcuni cenni, che estraggo dal libro di **Reuter.**

Presso la facoltà di teologia di Parigi, nel 1240, scoppiò un grande trambusto perché ortodossi e "naturalisti" (così furono etichettati gli averroisti da un papa) si fronteggiarono fino a scontrarsi, per l'ennesima volta, giacché — da più di dieci anni — non erano cessate le fazioni fra gli studenti. Ciò che in quel tempo gli averroisti insegnavano in Francia era, né più né meno, che un panpsichismo avvolto in scolastici vaniloqui, che nella lettera non contrastava invero col dogmatismo chiesastico, ma che come minimo poteva sfociare in eresie in campo psicologico. Si cercò di dirimere la tensione all'Università in modo corporativo, stabilendo che in avvenire al teologo fosse lecito tener lezione soltanto su questioni teologiche, al filosofo solo su quelle filosofiche (500 anni dopo il pietista **Francke** avrebbe imposto un analogo silenzio contro l'illuminista Thomasius; quel Francke che ad Halle, pur non avendo docenza di teologia, teneva tuttavia lezioni teologiche).

La dottrina della doppia verità assunse così una forma grottesca: una verità si trovava presso una corporazione, l'altra verità presso un'altra. Anche se ciò non fosse specificamente documentato, saremmo in grado di intuire che codesto compromesso non poteva che giovare all'inclinazione degli studenti per la razionalità; i giovani sentivano — come sempre — un gioioso interesse per il nuovo, tanto più se era proibito! I filosofi averroisti, d'altronde, avevano capito benissimo come si dovevano trattare nei loro seminari anche questioni di fede, magari per metafore, per analogie, o mediante allusioni; eppoi non mancavano, per il metodo coevo, settori e campi di conoscenza comuni a teologia e filosofia. Ancora per decenni si dovette continuare ad emettere sempre nuovi decreti con cui si vietava ai filosofi di parlare sulla trinità o sull'incarnazione.

[p.296]

Che la tendenza degli averroisti fosse veramente non cristiana, lo constatiamo con sicurezza da un decreto del 1271 che, con estremo candore, delibera quanto segue: a nessun professore parigino è consentito discutere su un problema comune alla teologia e alla filosofia, qualora intenda risolverlo in modo contrario alla fede cattolica. Come ai nostri giorni contro i così detti "modernisti", così nel XIII secolo fu esercitata la più energica coartazione della coscienza nei confronti degli averroisti parigini ; i quali dovettero giurare (anche i più giovani!) di sottomettersi al volere della Chiesa. Ma non servì a nulla. Non servì nemmeno che il papa facesse stilare un elenco delle proposizioni proibite. Al di là di tutti i conflitti tra facoltà — al di sopra delle incipienti zuffe tra domenicani e francescani — gli averroisti non si mossero dalla loro invero non cristiana affermazione: la filosofia è l'unica scienza, ad essa spetta decidere tutti i problemi senza eccezione, secondo fondamenti oggettivi, essa insegna verità eterne. Lo stesso Tommaso imputa a questi filosofi di aver parlato dei loro avversari come di cattolici, di non aver quindi annoverato

se stessi tra i cattolici, vale a dire fra i cristiani. L'incriminazione era brutta, ma il suo contenuto era legittimo.

Senza dubbio, gli averroisti avevano lanciato effettivamente (o quantomeno avevano lasciato passare) la tesi che non si conciliava più con la locuzione della doppia verità, contrapponendo anzi alla verità della filosofia la non verità della teologia: *quod sermones theologiae fundati sunt in fabulis,* essendo cioè il linguaggio teologico fondato sulle favole. E ciò che lo stesso Averroè non aveva osato nei riguardi dell'Islam, osavano adesso gli averroisti francesi: generalizzando l'enunciato dei falsi fondamenti della teologia cristiana, scoprivano che tutte le religioni sono false.

Ciò dicendo, occorre sottolineare particolarmente che non possiamo menzionare i nomi di molti singoli, audaci pensatori quali esponenti di questo razionalismo; e che noi incontriamo i pensieri più arditi (ad esempio, che il sapere teologico è causa di ignoranza, che la religione cristiana impedisce la scienza) solo come opinioni della filosofia alla moda riferite nelle confutazioni ortodosse. Appunto questa anonimità del razionalismo induce a supporre una sua larga diffusione. C'imbattiamo costì (pur sotto clausole funambolesche) nella modernissima concezione che i volti dell'estasi sono spiegabili per via naturale, psicologica; che la Bibbia contiene leggende, non meno del Corano; che una religione positiva non può esser resa razionale riconducendola ad una religione naturale.

[p.297]

Sigieri di Brabante — Nondimeno, per citare almeno uno di questi averroisti cristiani — intelletti più "illuminati" che eretici, senza dubbio —, faccio il nome di Sigieri di Brabante, giudicato un tempo erroneamente, oggi riconosciuto chiaramente in tutta la sua pericolosità. Nel XIII secolo, fu uno dei più prestigiosi maestri della parigina Facoltà degli artisti; accusato per il suo averroismo, morì nel 1280 in Italia per mano del suo segretario, ma non per fanatismo. Le sue principali dottrine, che non si differenziano in sostanza da quelle degli altri spiriti liberi dell'epoca, non ebbero nulla di cristiano, e anzi non furono neppure di marca deistica.

Una causa prima, ossia Dio, non viene negata di massima; ma poiché questa causa prima, che è pura intelligenza, non conosce nulla al di fuori di sé, e quindi non si cura delle effimere cose terrene, allora non si parla più d'una provvidenza d'un Dio personale e vivente. Il pensiero fondamentale di tutte le religioni monoteistiche è così eliminato.

Con gli averroisti, Sigieri insegna — più radicalmente di quanto aveva fatto Aristotele — l'eternità del mondo e delle specie; non c'è quindi nessuna creazione e nessuna fine del mondo.

Come nell'idea che Dio non conosca nulla al di fuori di se stesso si nasconde già un certo panteismo spirituale, così nell'assunzione d'un unico e unitario intelletto si nasconde una negazione dell'anima individuale. Tuttavia, una conseguenza — ancor meno cristiana — derivante da questa unità d'un intelletto universale era l'enunciato: l'anima del mondo (benché, per quanto ne so, tale espressione non venga usata) contrae soltanto una lieve congiunzione col singolo individuo, e l'anima singola muore col suo corpo.

Per finire, Sigieri di Brabante nega con gli averroisti la libertà del volere umano; quindi, se la morte dell'anima singola rende impossibile una sopravvivenza nell'aldilà, allora premi e castighi ultraterreni per azioni compiute necessariamente offenderebbero quantomeno il sentimento morale.

[p.298]

6. L'IMPERATORE FEDERICO II

VANGELO ETERNO – GIOACCHINO DA FIORE – AMALRICO DI BENA – ORTLIBIANI – FRATELLI DEL LIBERO SPIRITO – SVEVI E FEDERICO – INFLUSSI SARACENI – IL DETTO DEI TRE IMPOSTORI – MATTEO DI PARIGI – RITRATTO DI FEDERICO

Con una visione del mondo così ateistica, è quasi irrilevante che gli averroisti contestassero singoli articoli di fede chiesastici movendo dalla prospettiva della loro filosofia della natura: la creazione del mondo dal nulla, la creazione di Adamo dalla terra, la risurrezione dei defunti. È superfluo forse avvertire che in loro — data proprio l'essenzialità di codesti dogmi — ricorre di frequente la formula della doppia verità che peraltro, in linea di massima, non aveva quasi più valore. Non si voleva dare troppo scandalo, né si voleva turbare nella sua fede il popolo semplice ed ignaro. Solo il mondo elegante e il ricco ceto medio — a cui probabilmente pensavano perlopiù quei filosofi alla moda — dovevano essere iniziati ai segreti della nuova filosofia che ora stava per diventare, nella realtà, sapienza e conoscenza del mondo.

Per quanto certe perorazioni a favore della sfrenata lussuria possano essere state addossate agli averroisti dai loro nemici, è pur manifesto che quei non cristiani non volevano saperne di ascesi, né di castità, né dei vincoli della monogamia. Ci si stupisce di udire, così presto dopo le prediche per la fuga dal mondo, i consigli per un vero epicureismo; i futuri "fiutatori" di atei — quelli che in ogni miscredente erano convinti di dover scoprire l'immoralità (finché Bayle porrà fine al fenomeno) — sembra che con questi medievali spiriti liberi non avessero tutti i torti. Altri fenomeni poco o nulla cristiani, che erano certo più che eresie, pare fossero piuttosto diffusi: dubbi sull'immortalità, disprezzo della preghiera, trascuranza delle esequie chiesastiche. Tutti questi spiriti liberi, comunque, non si sciolsero dalla Chiesa; si soleva frequentare addirittura la confessione, ma solo per conformarsi al costume vigente.

La circostanze politiche diedero sicuramente maggior vigore alla sfida degli spiriti liberi, in Francia prima, e più durevolmente, di quanto accaddesse nell'arretrata Germania, dove la lotta con Roma non era ancora guidata da uno Stato unitario. Il re di Francia si sentiva abbastanza potente da respingere le pretese "sovrannaturali" della Curia, per fondare su basi naturali i diritti statuali. Ancora però, da parte dello Stato, veniva lasciato intangibile il dogma; nondimeno, gli averroisti di Parigi potevano tranquillamente affermare di non

comprendere i dogmi che non fossero dimostrabili con la ragione; e certamente, questo ironico "non comprendere" dev'esser stato assai giustamente inteso dal pubblico come un rifiuto. Ogni qualvolta uno spirito libero assicurava, in tutta serietà e compunzione, di tener per veri — in quanto cristiano — i dogmi misteriosi, o i misteri dogmatici, eppure — in quanto filosofo — di considerarli falsi, le persone colte di Parigi sapevano che cosa se ne dovesse concludere: per i moderni, il Vangelo era diventato una favola.

[p.299]

Vangelo eterno — Ora, verso la metà del XIII secolo, ai vangeli transeunti venne contrapposto un vangelo eterno, con riferimento ad una espressione del Vangelo di Giovanni (14,6). In quel tempo, questi libri profetici circolavano già da oltre cinquant'anni, ma solo nel 1254 vennero "riediti" da un francescano. H.Reuter è dell'avviso che anche i discepoli del "vangelo eterno" fossero degli illuminati; ma qui egli confonde certamente i concetti dell'eresia riformatrice e del razionalismo anticristiano, benché non si possa disconoscere come anche l'annuncio del Vangelo eterno deve aver contribuito a scuotere l'ortodossia. Il santo Francesco non aveva ancora subìto direttamente quest'influsso, perché egli — mediante l'abolizione della proprietà personale (fatti salvi i benefattori del suo ordine, i quali non dovevano esser poveri!) — capovolgeva la base sociale della cristianità, perché voleva riformare radicalmente la gerarchia, pur rivivendo i dogmi ecclesiastici con inaudito fervore.

Anche il suo contemporaneo Gioacchino da Fiore — primo araldo del vangelo eterno — può esser stato inizialmente solo un fervente sognatore, un piissimo visionario; ma, dalle sue profezie, i suoi proseliti sentivano risuonare non senza fondamento insegnamenti ostili alla Chiesa: l'autorità di Roma era disconosciuta, e il Cristianesimo — sviluppatosi intanto dal Nuovo Testamento — era visto come stadio preparatorio del futuro Vangelo eterno. Fu un fatto di estrema importanza che la riforma ecclesiale progettata dai più rigorosi francescani si identificasse con questo ευανγηελιον αλονιον. Sono costoro, indubbiamente, quei democratici che, nel XIV secolo, si sarebbero schierati in favore di Cola di Rienzo, e che del resto — già cento anni prima — si erano considerati i predicatori, gli unici con vera vocazione, d'un nuovo messaggio *(nullus simpliciter idoneus est ad instruendum homines de spiritualibus et aeternis nisi illi, qui nudis pedibus incedunt).*

Gioacchino da Fiore — Condivido l'ipotesi di Reuter secondo cui Gioacchino da Fiore, sul quale non si sa quasi niente, avrebbe scritto verso la fine del XII secolo quei libri che poi — verso la metà del Duecento — vennero considerati la profezia del nuovo, eterno Vangelo, o venerati addirittura come il Nuovo Vangelo. Ma qui non si tratta davvero dell'autenticità di quegli scritti. Ci basta sapere che nel 1250 si diffuse un libro religioso che dichiarò il cristianesimo esistente un guscio vuoto di verità, un fenomeno passeggero, un tentativo fallito. Con più coraggio che perspicacia, vi era fissato un anno preciso e assai prossimo — il 1260 — per il crollo della Chiesa cristiana; dopo di che avrebbe avuto

importanza soltanto Gioacchino da Fiore: non si lamenteranno più eresie, non si dubiterà della beatitudine degli scismatici e degli ebrei, e finalmente — nella pienezza del terzo regno (*in tertio statu mundi*) — si aboliranno i sacramenti del Nuovo Testamento.

[p.300]

Come si vede, le dottrine dell'Eterno Vangelo (o della sua versione del 1254) erano piuttosto pericolose per la Chiesa dominante. Ma non erano illuminanti. Non bastava che quelle profezie si richiamassero al vangelo (sia pure da abolire!); perfino il futuro avrebbe dovuto portare il vero Cristianesimo. Il che significa eresia, magari anche ribellione; tuttavia non è indifferenza religiosa, né tantomeno razionalismo.

A Parigi, intanto, gli avversari dei francescani coglievano l'occasione per diffamare il Vangelo eterno come anticristiano e ateo. La gerarchia ecclesiastica procedette assai duramente contro il libro, ma assai blandamente contro l'ordine che l'aveva preso sotto la sua protezione. Molte copie del libro furono fatte sparire; ma tanto più, ora, esso venne letto in Francia e in Italia. E certo i seguaci avranno aspettato la fine di tutte le cose — qualcosa come un'apocalisse — con l'orrenda tensione che più volte, durante il Medioevo, era stata osservata in seguito ad escatologiche predizioni. Per la prima volta, nell'anno del destino, si verificarono le folli autofustigazioni dei "flagellanti", aizzati dai domenicani a placare la collera di Dio con le forsennate scudisciate sul proprio corpo. I gioachimiti videro in questi orrori la prima avvisaglia dell'imminente fine del mondo.

Ma è noto che l'anno 1260 trascorse senza che crollasse il mondo, e nemmeno il cristianesimo! Tuttavia (volendo paragonare il piccolo col grande), come il fallimento delle prime speranze messianiche non aveva impedito l'espansione del cristianesimo, così la sopravvivenza del mondo non turbò nella loro credenza la ristretta cerchia dei gioachimiti. In una storia della democrazia sarebbe necessario parlare ancora di loro; da una storia del razionalismo, per contro, non possono che scomparire.

[p.301]

Amalrico di Bena — Un'altra eresia, ritenuta nel XIII secolo panteistica e immorale, ebbe inizio all'epoca del santo Francesco. L'uomo dal cui nome i seguaci si chiamarono *amalriciani* (o amauriciani), fu il filosofo parigino Amalrico di Vena (o Amaury de Bennes), morto nel primo decennio del Duecento. Senza il linguaggio ecclesiastico, fors'anche senza abbandonare la fede, insegnò che ogni persona è un membro di Dio o di Cristo, e che questo convincimento è garanzia di beatitudine. Anch'egli fu costretto a ritrattare, poco prima di morire; pare che i suoi seguaci, spaventati dalla persecuzione, fondassero un'associazione clandestina che, nei decenni successivi, accolse anche dubitatori incolti e persino donne che poi — prescindendo da formule scolastiche o teologiche — vi restavano collegati solo in virtù delle loro idee non cattoliche o non clericali. Con parole ambigue, la cui provenienza dal Vangelo Eterno non è peraltro sicurissima, vi si esponeva la dottrina delle tre progressive, ascendenti ère del mondo, ovvero le tre età del Padre, del Figlio e dello Spirito; non sempre lo spirito veniva chiamato santo. Già allora, si pensava

piuttosto a qualcosa di assolutamente non dogmatico, poiché non si voleva avere a che fare né coi dogmi né coi mezzi chiesastici della grazia. La natura — dicevano — può santificarsi da sé; il corpo di Cristo è nel pane dell'altare non diversamente che in qualsiasi altro pane o altra cosa; e Dio ha parlato per bocca di Ovidio non meno che di Agostino.

Questa lega segreta di illuminati visionari (si pensi, a mo' di paragone, ai pietisti illuminati in Germania, tra cui Dippel) dev'essersi formata assai per tempo, dal momento che fu oggetto di spionaggio subito dopo la morte di Amalrico; dei suoi affiliati, quelli religiosi furono incarcerati, quelli laici mandati al rogo. Le ossa di Amalrico furono dissepolte e disperse per la campagna, ma la Lega degli amalricani sopravvisse indisturbata, forse perché la Curia non poteva provocare ulteriormente il re di Francia e il principe ereditario. Lo sterminio degli Albigesi, i quali minacciavano i fondamenti stessi del potere ecclesiastico, dovette sembrare alla Curia ben più decisiva che la persecuzione d'un gruppo di sognatori.

Ortlibiani — Ancor più oscura è l'affine setta degli "ortlibiani" (da Ortlib di Strasburgo). Si sarebbe tentati di considerare questi settari come non cristiani adepti d'una religione razionale, giacché vedevano in Gesù un uomo partorito secondo natura, e soggetto a peccare; già l'arca di Noè era piena di ortlibiani! Non letteralmente, bensì nella sostanza, insegnavano già che il cristianesimo era antico quanto il mondo, che il mondo non aveva avuto mai principio, e quindi non era mai stato creato. Non rifiutavano le istituzioni della Chiesa, però interpretavano battesimo ed eucarestia in modo figurato o morale, comunque non ecclesiastico.

[p.302]

Fratelli del Libero spirito — Ora, se amalricani e ortlibiani non avevano obliato la loro derivazione da speculazioni teologiche, se gli si poteva accreditare — nonostante le loro mene ereticali — una finalità riformatrice, o addirittura l'anelito ad un rinnovato cristianesimo positivo, ecco sul versante opposto apparire d'improvviso, nella seconda metà del XIII secolo, gruppi sporadici e sciolti di persone che — senza aver alcun rapporto con la teologia o con la Chiesa — vivevano e pensavano alla maniera che i devoti predicatori s'immaginano tuttora esser peculiare ad atei e razionalisti.

Chiamavano se stessi "fratelli e sorelle dello spirito", o del Libero spirito. Abbandonavano patria e lavoro, vivendo non tanto di accattonaggio, quanto di vere e proprie estorsioni, che ritenevano un loro buon diritto; erano difatti comunisti, e pertanto non vedevano nel furto nulla di sconveniente. Fra loro, oltre a molti artigiani, devono esserci stati anche chierici e "vaganti" che sapevano scrivere; la loro dottrina, infatti, veniva diffusa anche con manifestini scritti evidentemente (ma noi ne possediamo solo informazioni tendenziose degli avversari) nel linguaggio del popolo, allo scopo di costituire un patrimonio comune dalle più temerarie visioni degli eretici precedenti. Non si facevano più riferimenti alla Bibbia, giacché la Bibbia non contiene che molte invenzioni poetiche; se i libri sacri

venissero cancellati, se ne potrebbero fare di migliori e più attendibili. Dai fratelli e dalle sorelle viene la voce dello spirito, parla cioè la ragione. Qua e là risuona un grezzo panteismo. Per loro, non esiste un Dio trascendente il mondo, in quanto l'uomo è dio. L'uomo assimilato a Dio non ha bisogno di alcun mediatore. Fratelli e sorelle dello spirito sono perfetti, e non necessitano di precetti da parte delle Chiese. La parola d'ordine è: libertà. La Chiesa cristiana è una balordaggine. Dove aleggia lo spirito, là c'è libertà.

Leggendo d'un fiato le sparse esternazioni — raccolte negli atti processuali — dei Fratelli e sorelle del Libero spirito, si ha l'impressione di ascoltare la provocante perorazione d'un "iconoclasta" del 1793. Digiunare, pregare è solamente pernicioso. La comunione è stata inventata da avidi sacerdoti, papi e vescovi sono impostori. Durante la consacrazione eucaristica, una persona libera non deve prostrarsi. Il sangue d'una persona giusta è degno di rispetto quanto il sangue di Cristo (e qui censuro il volgarissimo oltraggio). Ogni azione è necessaria; è morale ciò che i Fratelli e le Sorelle chiamano tale. La libertà non conosce regole, quindi neanche peccati. La persona libera non può peccare, neanche se — a detta dei cristiani — commette un peccato mortale. Dinanzi allo spirito non vi sono né furto né prostituzione. Giudizio universale, inferno, purgatorio, risurrezione, altro non sono che madornali assurdità. La dottrina del premio e del castigo nell'aldilà — compreso qualsiasi cenno alla rimunerazione — è immoralità pura. Beato è chi si rende beato per se stesso: ebreo, cristiano o maomettano che sia! Qui, in terra, è il regno di Dio e l'eterna felicità. In ciò consiste la vera religione.

[p.303]

Il luogo in cui questi primi "libertini" — organizzati in bande — svolsero la loro azione, fu la valle inferiore del Reno. Da Basilea fino a Colonia; durante il regno di Carlo IV si fecero conoscere anche in Boemia e nell'Italia settentrionale. Non è chiarito perché i fratelli si chiamassero *begardi*, le sorelle *beghine*; assai significativo che Gottfried Arnold, uno storico che quasi sempre coglie nel segno, faccia derivare questi begardi e beghine — da non confondere con gli omonimi religiosi bigotti di età più tarde — dalla cerchia dei francescani ostili al papato (i cosiddetti *fraticelli*), i quali pure si appellavano allo spirito, affermando di essere senza peccato.

Gli Svevi e Federico — Nel corso della nostra storia abbiamo più volte oltrepassato il momento in cui il razionalismo del Duecento si condensò nella splendida apparizione del più romantico fra tutti gli imperatori tedeschi: il grande Federico II di Hohenstaufen. La leggenda del suo consapevole ateismo s'avvolse intorno alla sua persona come le saghe taumaturgiche intorno ai prìncipi bigotti. Sarà tuttavia difficile stabilire in quale misura l'ostilità al papato dei più radicali francescani (attraverso le eresie dei gioachimiti, degli amalricani, ma anche dei begardi) avesse influenzato la sua ostilità alla Chiesa, o se fosse già il suo esempio ad innescare la baldanza dei Fratelli del Libero spirito.

Vorrei azzardare solo un'ipotesi che, per quanto ne so, non è stata ancora avanzata: che la leggenda della "Bergentrückung" dell'imperatore — tuttora viva e operante nella poe-

sia — sia in rapporto con la profezia di Gioacchino da Fiore. Com'è noto, di Federico II si raccontò in origine che, immerso in un sonno magico, restasse in tenace attesa del nuovo regno; solo più tardi questa saga fu riferita a suo nonno Federico Barbarossa; a me sembra assai verosimile che quella credenza nascesse dal fatto che la fine del mondo dei gioachimiti fu associata alla morte dell'imperatore Federico II, cioè dell'Anticristo, e che i gioachimiti convinti erano inclini ad ipotizzare più una sopravvivenza dell'imperatore che l'erroneità della profezia. Viene fatto di chiedersi: alla fine di quale mondo miravano quei sognatori?

In ogni caso, l'imperatore Federico non fu un romantico nell'accezione estetica d'un Novalis o di Heine, bensì un autentico, realistico "romantico" del Medioevo. Ancor meno del suo futuro omonimo, del re Federico II di Prussia, egli fece del proprio convincimento senzadio il principio delle proprie azioni di governo; talché l'imperatore Federico si lasciò trascinare perfino nell'ultima delle Crociate, e in più si decise ad emanare dure leggi contro gli eretici, non appena la sua politica parve richiedere accondiscendenza nei confronti del papa. Nel suo cuore, fin dalla giovinezza, Federico restò indifferente verso il cristianesimo, ostile verso la Chiesa; ma la sua attività si svolse esclusivamente — e indipendentemente da quei sentimenti — intorno all'affermazione del suo potere nel mondo, per l'accrescimento del patrimonio dinastico attraverso l'egemonia sull'Italia. Come politico, Federico fu fin da ragazzo un docile allievo (non sempre superiore ai maestri) della Curia romana; e siccome i curiali lo trattarono ora come un figlio leale della Chiesa, ora come il peggiore degli eretici (a seconda che il potere papale si aspettasse da lui ricavi o perdite), così anch'egli non si fece scrupolo di parlare del papa ora come del Santo padre, ora come dell'Anticristo: machiavellismo puro da entrambe le parti, sia da parte dei ghibellini che dei guelfi.

[p.304]

Non si deve sopravvalutare la personale rielaborazione intellettuale di Federico; un imperatore che fa delle rime, scrive libri e frequenta i filosofi, passando facilmente per poeta, studioso e pensatore. Ma è certo che, in tutta la sua dimensione spirituale, egli appartenne decisamente all'indirizzo moderno del suo tempo, ovverosia — per dirla con la caratterizzazione più generale — agli averroisti. E benché da più di cent'anni la lettura dei libri arabi e lo scambio spesso pacifico di idee coi maomettani avesse ormai spezzato la rigidezza del cristianesimo medioevale, adesso l'influsso dei saraceni sull'imperatore Federico s'era fatto certamente più profondo. Il sovrano che in Sicilia se l'intendeva coi sudditi musulmani, che pose fine alla sua crociata con una pace tollerante, che riconosceva nel Sultano un avversario assai più cavalleresco del papa, in fin dei conti instaurò verso l'Islam un rapporto molto più ricco di quanto potesse toccare ai professori di Parigi. Anche la conoscenza e la stima nei confronti del pensiero dei maomettani erano in lui più radicate, potendo egli attingere direttamente dalle fonti grazie ai suoi saraceni. Facendo versi, scrivendo sulla caccia col falcone, o facendo scrivere sui cavalli, Federico seguiva la moda o le tendenze aristocratiche. Nondimeno, il suo interessamento per l'Aristotele arabo, studioso della natura, improntò durevolmente la sua visione del mondo, che la

sorte fece coincidere sostanzialmente col compito della sua vita; era in palio nientedimeno che la monarchia mondiale nella lotta tra Impero e Papato, sicché fu somma fortuna che l'imperatore fosse convinto — anche per ragioni spirituali e storiche — della insostenibilità delle pretese ecclesiastiche.

Federico II sapeva ormai — al pari dei razionalisti da oltre cent'anni — che la religione cristiana di Roma non aveva più alcuna somiglianza con la religione di Gesù, e che la "luogotenenza", alias il vicariato di Cristo, era un'istituzione umana. Non suscitava quindi sconcerto che l'imperatore — nell'impeto della polemica — chiamasse i preti impostori e falsi profeti, che parlasse delle storie dei santi alla stessa maniera delle finzioni della mitologia ellenica, e che dell'autorità papale affermasse che era fondata sulla stupidità umana. Tali "empietà" non confessionali (dal momento che anche il non clericalismo passava per ateismo) non gli impedirono all'occasione (ma non sempre) di far risalire il proprio regale potere — quasi fosse un "mistero" politico — al volere dell'onnipotente Iddio. Federico si sentiva suppergiù quale signore della cristianità "per grazia divina", facendosi chiamare dalle sue creature addirittura il luogotenente di Dio e lasciando che la sua vita fosse paragonata adulatoriamente a quella di Gesù Cristo. Non mancò molto che credesse alla propria infallibilità; in fondo, la deificazione degli imperatori bastava soltanto ripescarla dalla pandette! I suoi avversari ortodossi non avevano tutti i torti, ironizzando sul fatto che l'antesignano dell'Anticristo — lui, Federico, il negatore di Dio — aveva fatto un Dio di se stesso. Quanto al linguaggio di Federico, siamo ancora in pieno Medioevo; se consideriamo invece la sostanza, possiamo definire l'azione di governo dell'imperatore come un dispotismo illuminato, pari a quello di Federico il Grande di Prussia.

[p.305]

Influsso dei Saraceni — Senza dubbio, la multanime frequentazione di Federico in Sicilia con gli arabi ebbe profonda incidenza sul suo modo di pensare; nel suo modo di vivere egli cessò di essere un tedesco, per essere piuttosto un italiano in abiti saraceni. Per la verità, non conviene simulare sgomento per queste cose. Arabi erano tutt'intorno alla sua persona, arabe erano le sue guardie, arabi i suoi funzionari di corte, secondo il costume arabo disponeva d'un lauto harem, destinato anche alla danza e al canto. Fosse anche eccessivo affermare che — in quanto re di Sicilia — solo di rado mise piede in una chiesa cristiana, tuttavia una cosa è sicura: alla sua corte non vi fu diversità di rango tra le confessioni. Arabi d'Asia e di Spagna, ebrei, cristiani di Roma o di Grecia venivano equamente trattati e premiati, purché si distinguessero per benemerenze artistiche o scientifiche. Oppure soltanto, perché no?, per le loro conoscenze astrologiche; un po' superstizioso, difatti, Federico lo fu di certo.

In tale libertà, e nella pienezza del suo vigore, condusse un'esistenza tutt'altro che cristiana, ogni qualvolta le tempeste del mondo gliene lasciassero il tempo. Vini (scelti per raffinati banchetti), donne e canti non mancarono di addolcire la sua vita, essendo un

artista sensibile alle cose buone del mondo. In campo scientifico, Federico dev'essere stato un dilettante di vaglia; collezionò tesori librari, pur non potendo dedicarsi a personali ricerche; tanto più meritevole fu che non si stancò mai di esortare i suoi dotti cortigiani e i filosofi arabi suoi ospiti alle consuete dispute sulle più complesse questioni filosofiche, che spesso non erano che teologici quesiti: eternità del mondo, immortalità dell'anima.

[p.306] Della condotta di vita "saracena" dell'imperatore testimoniano tutte le fonti. Tuttavia, noi saremmo malamente informati sul suo atteggiamento non cristiano, se non fosse scoppiata (apertamente dal 1239) la battaglia politica tra Impero e Papato, mirata per la verità soltanto al possesso dell'Italia. Come suole avvenire, gli antagonisti cercavano con ogni mezzo — nei loro documenti pubblici — di rendersi vicendevolmente spregevoli agli occhi dei contemporanei; invece di riconoscere onestamente il fine politico del loro conflitto, ciascuno calunniava l'altro come deturpatore del Cristianesimo, come l'Anticristo. Certo, non può essere rilevato mai a sufficienza il fatto che, facendo passare per spirituali i termini del contrasto, la Curia romana era sempre in vantaggio, proprio perché essa doveva essere combattuta in linea di principio, in forme impersonali. La personalità del papa quasi non ne era coinvolta; si poneva solo il problema della legittimazione delle pretese papali, e codeste istanze permasero finché permase l'organizzazione del cattolicesimo.

L'Impero, per contro, veniva colpito nella persona dell'imperatore; se il papa riusciva a convincere il popolo della giustificazione morale del suo anatema, allora l'imperatore rischiava davvero, in conseguenza della scomunica, di perdere il potere e il titolo imperiale. Nessuna calunnia fu risparmiata pur di convincere i seguaci dell'imperatore della sua abiezione. Per la politica della Curia era caratteristico il fatto che essa, nei primi contrasti con l'imperatore, non rievocò ancora le sue eresie, e che poi, nel 1245 — quando fu tentata una conciliazione — ignorò diplomaticamente le sue colpe verso la Chiesa; quanto meno, in quell'occasione, non venne ripetuta l'ormai celebre accusa che Federico avesse espresso il motto dei tre impostori.

Tuttavia, in un'enciclica del 1239 si affermava espressamente: "Questo re della pestilenza ha dichiarato che il mondo è stato ingannato da tre imbroglioni, da Gesù, da Mosè e da Maometto; gli ultimi due sono almeno morti con onore, ma il primo sulla colonna infame della croce." Oltre a questo, l'imperatore aveva espresso l'opinione che non si dovesse credere a nulla che non fosse conforme alla natura e alla ragione.

Il motto dei tre impostori — Superfluo avvertire subito che quell'accusa non venne smentita da repliche dell'imperatore; certo, ogni volta che gli conveniva, Federico professava fedeltà alla Chiesa cattolica. Ancor meno l'accusa venne invalidata da un'ufficiosa testimonianza sulla devota fine del sovrano, o dalla sua partecipazione alle solennità per la canonizzazione di Elisabetta di Turingia. Una bugia, una frase lasciava indifferente l'imperatore non meno che il papa. Federico poteva smentire il detto dei tre impostori tanto più facilmente in quanto, sicuramente, non l'aveva mai pronunciato in forma

ufficiale. Quale signore della monarchia cristiana, egli poteva attaccare i suoi rivali in Roma, diventando così — per questo solo aspetto — un eretico, però non gli era consentito contrastare la religione popolare coi mezzi del libero pensiero, come un qualunque professore di filosofia. Tanto più irriguardosamente dev'essersi espresso, conversando, coi suoi fidati consiglieri.

[p.307] Sono stati tramandati aneddoti che contengono un'ironia già "volterriana" nei confronti della Bibbia, in particolare sull'ostia animata. È difficile escogitare una blasfemia peggiore dell'esclamazione dinanzi ad un campo di grano: "Quanti dèi nasceranno ancora da questi cereali?". Tutti questi aneddoti hanno una coerente verosimiglianza di per sé, perché i cronisti non erano razionalisti tali da inventarsi storie così terribili, e perché, con le loro, collima la testimonianza d'un contemporaneo arabo; stando al quale, l'imperatore (descritto peraltro come un uomo del tutto insignificante) era un naturalista non cristiano, non esigeva alcun riguardo per la propria convinzione religiosa, e i cristiani — scherzando, ovviamente, eppoi nell'accezione dell'Islam, ma pur sempre! — li chiamava semplicemente maiali.

Insomma, il problema della verità storica del celebre detto *de tribus impostoribus* mi sembra più semplice di quanto si congettura solitamente. La probabilità non è maggiore, ma neppure minore che per altre espressioni famose, che la tradizione suole porre in bocca a personaggi eccellenti. La prova documentale per mezzo di due classici testimoni[3] non è quasi mai possibile addurla; sicché, qualora se ne ritenga chi l'ha pronunciata capace nella sostanza e nella forma, nulla impedisce che ci si attenga alla tradizione, rischiando magari l'eventualità che la leggenda stessa abbia coniato l'espressione con riguardo al sentimento. Federico II era un naturalista, non più cristiano; e la sua avversione per la confessione cristiana — l'unica colà presente — s'era accresciuta in seguito ad esperienze personali, fino al sentimento dell'odio. Anche senza quest'odio, però, il suo pensiero orbitava intorno alle concezioni degli illuminati averroisti, i quali, dai tempi di Abelardo, cercavano un equilibrio tra la fede tramandata e l a religione razionale ritenuta eterna.

Questa religione della ragione era vista da tutti gli spiriti liberi, in modo più o meno consapevole, come l'unica vera religione. Il problema, a questo punto, era di vedere con quale delle tre religioni positive — offerte alla comparazione — il puro deismo si accordasse nel modo migliore. Nell'ambiente di Federico convivevano cristiani, ebrei ed arabi, nessuno dei quali, in tutta certezza, credeva più alla rispettiva religione avuta in retaggio. Pur con difetto di senso storico, ciascuna parte deve aver dato dell'imbroglione — nelle franche conversazioni conviviali – ai fondatori delle altre due religioni, esprimendosi però cautamente sul fondatore della propria. Ecco, niente era ormai più incalzante che compendiare ridendo tutte codeste affermazioni in un sintetico, imparziale asserto: tutti e tre erano stati degli impostori.

[3] Che Federico avesse pronunciato davvero la terribile parola di fronte al langravio Enrico d'Assia, ci viene riferito da Giovanni Pistorius; però né questi né lo stesso langravio sono testimoni classici).

[p.308]

Penso che a nessuno della corte si debba accollare una tale libertà se non a colui che non poteva esser chiamato a risponderne, ossia all'imperatore stesso. Quand'anche egli avesse solo mutuato quel motto da un anonimo creatore, anzi, se la leggenda stessa ne avesse fatto prima un detto, il fatto sta che questo ha perduto, grazie a questa leggenda, la sua anonimità, esercitando in qualità di luogo comune — circolante sotto il nome del magnifico imperatore — una sua straordinaria efficacia. Questo, all'incirca, è anche il giudizio di Renan e di Reuter. Fu, codesta, la risposta più radicale alla domanda sulla vera religione. La famigerata sentenza venne attribuita altresì allo stesso Averroè, e in seguito (da Matteo di Parigi) al dialettico Simone di Tournay; sennonché, per cose del genere, Averroè era troppo circospetto, e Simone tutt'al più un sofista, capace più di dimostrare che di credere un tale asserto. Che tutti e tre i fondatori di religione fossero stati degli imbroglioni, non era in grado di dirlo — nel XIII secolo — nessun altro che il padrone del mondo, in quanto suo personale convincimento. Solo Federico poteva permetterselo!

Matteo di Parigi — Voglio confessare di essermi creata la mia immagine del geniale imperatore non seguendo un recente storico del Medioevo, ma la grandiosa cronaca di Matteo di Parigi, il monaco inglese che scrisse sui fatti da contemporaneo e da ligio cattolico, che ebbe a disposizione un'infinità di documenti e tradizioni, avendo per suo beniamino, nonostante tutto, l'imperatore "Frethericus". Certo, non si può negare che Matteo ignorò del tutto i requisiti d'una storiografia moderna, che confuse la cronologia su avvenimenti importanti e futili, che per il resto era un monaco credulone, incline spesso alle suggestioni per le avventure di pirati e masnadieri, per i pettegolezzi sui fatti di sangue misteriosi. A dispetto di tutto ciò, sprigiona dalle sue cronache una fascinazione non dissimile — e non so se attingo troppo in alto — da quanto promana dalle trame di Shakespeare; Matteo si è immedesimato nel destino dell'imperatore, per cui riesce a farcelo rivivere nel mentre va effigiando il suo personaggio. D'altra parte, il monaco inglese si sottomette alla Chiesa al punto da negare al suo eroe, dopo che è stato destituito dal papa, lo stesso titolo imperiale; eppure tradisce di continuo il suo odio per l'avidità e l'arroganza della corte di Roma.

[p.309]

Matteo sa bene, in realtà, quanta miseria ha causato nel mondo il papa, ricalcando più le orme di Costantino che del santo Pietro. E quando nella cronaca arriva alla morte dell'imperatore, lo senti sbottare: "In questo momento è morto Frethericus, il più grande fra i sovrani della terra, il prodigioso riformatore del mondo." Ciò che risulta dalla narrazione di Matteo, ora maldestra, ora retorica, è la drammaticità d'una lotta incessante in cui il sovrano più potente soccombe quale propugnatore del diritto dei sovrani, forse soltanto perché è troppo in anticipo sui tempi, perché non sa porsi se non controvoglia sul comune terreno del cristianesimo, perché egli è in verità l'imperatore "trasognato", rapito

nell'estasi, il quale — solo dopo un letargo millenario — ritroverà gli uomini pronti, maturi per i suoi ideali.

Nel XIII secolo vi furono molti prìncipi che lo ammirarono, ma nessuno che lo comprendesse. Rispetto a lui, Federico II di Prussia sarà più fortunato: non lo si amava, ma si aveva fiducia nella sua guida che, peraltro, avrebbe portato solo ad uno scialbo rischiaramento delle idee. A questo proposito, darei valore ad un'accidentale parolina che fu coniata una volta per l'imperatore, e una volta per il re Federico, e che non appare mai in altre fonti. Nel secondo libro di "Poesia e verità", Goethe si vanta di esser stato in gioventù un "tifoso" del prussiano Federico:

"E così sono stato anch'io di sentimenti prussiani o, per dirla più giustamente, federiciani; perché, in realtà, che c'importava mai della Prussia? Era la personalità del grande re quella che faceva breccia in tutti gli animi."

È la sua sensibilità di adolescente che qui Goethe rievoca, com'era stata all'inizio della guerra dei Sette Anni; il suo sguardo ritorna a quel lontano 1756. Ebbene, nell'anno 1246, papa Innocenzo IV conia (in latino) esattamente la stessa parola, ma solamente per pronunciare una condanna: "Il re d'Inghilterra è di nuovo recalcitrante, perché ha idee federiciane." (*fretherizat*). A distanza di mezzo millennio si azzarda un tale neologismo per esprimere un pensiero affine, un sentimento analogo. Insomma, un modesto accidente — nella storia del mondo — che mi è sembrato meritevole di qualche risalto.

Dalla "Cronaca" di Matteo di Parigi vorrei qui prendere a prestito alcuni tratti che caratterizzano l'immagine dell'epoca. L'Impero era in procinto di liberarsi dalla Chiesa romana (ma non anche, purtroppo, dalla città di Roma), allorché il Papato — rappresentato da forti personalità — ottenne una vittoria che avrà ripercussioni per tre secoli. Parve che il secolo XIII volesse apportare all'Occidente la libertà del pensiero, ma gli portò nella realtà l'affermarsi della follia stregonesca. Il tramonto della potenza sveva non può spiegare, da solo, quella svolta fatale. Dobbiamo invece renderci ben conto dell'enorme potere che esercitava allora la superstizione, tanto sui credenti quanto sui non credenti.

Realisti — nel senso moderno del termine – lo erano tutti, il cronista, l'imperatore, il papa; ciò nonostante tutti consideravano effettivo l'influsso di forze spiritiche, da mettere nel novero delle cose reali. Nel 1243, non riuscendo per tempo l'elezione d'un papa, Matteo ci vide l'intervento di Satana. Quando l'imperatore Federico, a Worms nel 1235, si risposò con la principessa inglese, fece calcolare dai suoi astrologhi l'ora dell'accoppiamento. Eh già, è probabile che il papa fosse meno superstizioso dell'imperatore ateo.

[p.310]

I papi reclamavano il dominio temporale. Per mezzo della simonia, erano diventati più ricchi di tutti gli altri prìncipi, e potevano utilizzare l'oro per la loro politica; nondimeno — proprio all'interno della Chiesa — essi non erano ancora monarchi assoluti. Non erano ancora infallibili; eppoi dipendevano ancora dai cardinali, i quali si dicevano ancora

loro fratelli; e questi fratelli si prendevano parecchie libertà. Allorché un cardinale Colonna biasimò il papa per aver mancato di parola, e il papa ne lo rimbeccò gridandogli "Così d'ora in poi non ti riterrò più cardinale!", il principe della Chiesa replicò: "E io a te non ti chiamerò più papa!"

[p.310]

Si giocava il tutto per tutto; si trattava di sapere se i re dovessero mantenere la sovranità sui loro paesi oppure diventare subalterni al papa re. I re di Francia e d'Inghilterra lo compresero perfettamente, ove non li abbagliasse l'illusione di qualche temporaneo vantaggio, talché Federico mise spesso in palio l'antico diritto monarchico contro il nuovo diritto papalino. Nel suo cuore, Federico era tollerante in quanto non cristiano; nella battaglia per il potere imperiale, tuttavia, anch'egli utilizzava la tolleranza come un'arma verbale, per fini polemici.

L'imperatore Federico era uno spirito libero, per il quale tutti i dogmi della Chiesa occidentale non erano che prodotti umani falsificati; non era un eretico — nell'accezione ecclesiastica — e non voleva imporre un dogma nuovo in luogo d'uno vecchio. Il che non dev'essere sottovalutato, se si vuole comprendere rettamente la sua lotta per la vita e per la morte. E del pari i papi — anch'essi con piena coscienza del pericolo — mettevano in gioco la loro vita non per un dogma, bensì per il proprio potere, che essi chiamavano la "gloria della Chiesa".

[p.311] I papi avevano l'incalcolabile vantaggio che la Chiesa era un'istituzione stabile, che il nuovo eletto ereditava subito gli obiettivi e le intenzioni del predecessore; l'imperatore aveva lo svantaggio di combattere solo per il potere personale e del proprio casato. Dopo la scomunica del 1239, Federico condusse la sua guerra contro il papa come un comune re contro un altro re; deprecava gli abusi di Roma, ma non volle mai intaccare la fede in quanto tale. Dopo la destituzione del 1245 conobbe temporanee crisi, e fu pronto alla sottomissione per amore del suo casato. La dinastia degli Hohenstaufen cadde, e quella stessa Inquisizione — destinata a diventare, 300 anni dopo, strumento della Controriforma — venne allora creata per stroncare tutti gli oppositori del papa, e presto anche il potere locale dei vescovi.

Fosse toccata all'imperatore Federico la vittoria, al mondo sarebbero state risparmiate le mezze misure della Riforma, la sequela infinita dei piccoli papi protestanti; probabilmente, si sarebbe attuata una conciliazione tra Islam e Cristianesimo. Allora, certamente, Federico avrebbe meritato — in tutta verità e onestà — il rimprovero, anzi l'insulto, di essere l'Anticristo. Possiamo sognare il sogno che, in tal caso, la cristianeggiante superbia dell'Occidente si sarebbe spenta, e che la storia dell'Occidente non avrebbe dovuto registrare né processi per stregoneria né guerre di religione.

Ma non è lecito sognare che l'umanità non avrebbe inventato altri modi per soddisfare la sua malvagità e la sua sete di sangue.

7. IL LIBRO DEI TRE IMPOSTORI

PARABOLA DEI TRE ANELLI – AUTORI DI TRE BIBBIE – STORIA DEL LIBRO: DAL 1598 AL 1719 – LA TRADUZIONE TEDESCA – SUBIROTH SOPIM – VOLTAIRE E GLI HEGELIANI

La parabola dei tre anelli — Federico II soccombette, ma il detto dei tre impostori non perì con lui. Non c'è dubbio che il medesimo pensiero fu in origine contenuto nella parabola dei tre anelli, diventata patrimonio universale nella forma conferitale da Lessing. Certamente, Lessing non arretra di fronte alla reminiscenza dei tre impostori, essendo abbastanza illuminista per questo; ma la sua parabola non è più meramente negativa. Nella formulazione più originaria — cui è riconducibile la parabola dei tre anelli — non v'è quasi traccia dello spirito lessinghiano; soltanto il richiamo al donatore delle due pietre preziose, cioè al gioielliere chiamato Dio, si riscontra già nella fonte più antica, che è ebraica. Ma la trama viene trasferita all'epoca d'un re di Aragona, a cavallo tra l'XI e il XII secolo. Proprio la circostanza che vi si parla di due sole pietre preziose (di cristiani ed ebrei), e non ancora di tre anelli, mi sembra comprovare che la bella parabola fosse stata creata già molto prima di Boccaccio, suo classico narratore.

[p.312]

La supposizione che tale pensiero risalga agli anni di Federico imperatore — quindi alla prima metà del Duecento —, e che sia nato nel sud d'Italia, è sicuramente in armonia con la frase proverbiale. Solo laggiù, infatti, si mescolarono le culture delle tre religioni monoteistiche, ammesso che per tutte si possa parlare di civiltà. Solo questo imperatore romantico (che dal Medioevo sembra guardare a noi come la creatura d'un poeta), solo lui e la sua corte serena e animosa potevano — in tempi così precoci per questo — ritenersi all'altezza di rifiutare tutte le religioni monoteiste, in grado di respingere il monoteismo stesso, capaci dunque d'una ideologia senzadio che, quasi mezzo millennio prima che fiorisse il deismo inglese, andasse oltre le mezze misure.

Ma la parabola dei tre anelli corrisponde meravigliosamente alle nostre più adeguate concezioni sulla genesi delle religioni, meglio che l'ipotesi della frode. Lo storicismo, che tutto comprende, ci ha fatto perdonare quasi tutte le colpe della Chiesa, facendo sbollire l'odio con cui i liberi pensatori dichiaravano impostori tutti i fondatori di religione. I nostri ricercatori preferiscono dubitare dell'esistenza personale di Mosè e di Gesù, anziché attribuir loro un'intenzione fraudolenta. La parabola dei tre anelli fa che sia il padre ad architettare il falso, e anche lui unicamente con la migliore intenzione.

La contesa se il padre sia stato ingannato, o se invece lui stesso sia l'ingannatore, potrebbe esser condotta a termine soltanto da persone che tengono per vera la parabola dei tre anelli, vedendoci un evento reale. Anche più stolto — se possibile — sarebbe il tentativo di rintracciare l'autentico anello. Non si ritroverà l'anello vero, come non si trova il talismano della felicità. L'unico felice non aveva neanche la camicia, e così nessun anello di nessun

padre — nello spirito della parabola — può essere vero. Al che ci sarebbe da aggiungere che fede in Dio e ottimismo nascono quasi sempre dal medesimo ceppo, ragion per cui le due immagini si rassomigliano tanto.

Gli autori delle tre bibbie — Depone, naturalmente, contro la forza probatoria storica delle tre religioni, ma anche, con assoluta certezza, contro l'applicabilità del concetto di "impostore", il fatto che nessuno dei fondatori delle tre religioni fosse — in prima persona — l'autore del rispettivo libro fondamentale. È ben vero che Mosè fu considerato universalmente, fino all'avviamento d'una seria critica biblica, lo scrivente diretto del Pentateuco, ossia dei Cinque Libri da lui intitolati. Ma da oltre duecento anni, a poco a poco, codesta favola è stata demolita. Gesù Cristo, anche secondo la dottrina cristiana, non ha scritto di propria mano i vangeli, e anzi — con molta probabilità — non ha insegnato neppure nella stessa lingua in cui vennero composti; e nemmeno i detti a lui attribuiti sono i medesimi, né sono uguali in tutte le versioni e lezioni, a prescindere dal fatto che le diverse chiese cristiane non si sono mai accordate sulla composizione del canone.

[p.313] Per finire, il Corano non è sicuramente un prodotto del profeta Maometto, essendo stato compilato solo dai suoi successori. Occorre rilevare, in tutto ciò, che il clero di tutte tre le religioni ricadeva nello stesso espediente per consolidare la carente autorità del proprio libro: alla leggenda d'una divina ispirazione. Questa saga venne sviluppata nella maniera più icastica dai maomettani, i quali raccontano che il Corano fu portato giù dal settimo cielo da un angelo e dettato al profeta Maometto brano dopo brano. Inoltre, là non è solo il risultato d'una tarda critica coranica, ma piuttosto vecchio patrimonio della teologia maomettana il fatto che il Corano venne composto (i nostri specialisti dicono "redatto", e per giunta mal redatto) con frasi, prediche e visioni di Maometto sotto i primi tre califfi, e che Zaid ibn Thabit — uno scrivano del profeta, dapprima sotto Abu Bekr, e in seguito sotto Othman — fu il redattore materiale del libro. Al che si aggiunge ciò che per Maometto è evidentissimo, e che per Mosè e Gesù si suppone con grande probabilità: che tutti e tre, animati da sacro zelo, altro non vollero che purificare o riformare le credenze religiose preesistenti della loro tribù. Di conseguenza, non si dovrebbe mai chiamare impostori i fondatori delle tre religioni, bensì — tutt'al più — i veri compilatori del libri sacri; se non che, anche nei confronti di questi ultimi, mi pare superfluo aggiungere che il rimprovero sarebbe ingiusto, o quantomeno indimostrabile.

Il libro — Delle alterne fortune e risonanze del leggendario Libro dei tre impostori dovremo occuparci più d'una volta; esso fu stampato — essendo non già scoperto, ma ogni volta inventato nuovamente — alla fine del Cinquecento e poi all'inizio del Settecento. Nel XVI secolo, la corrente del tempo non fu però propizia al nuovo libro col vecchio titolo; nel XVIII secolo, per contro, il deismo inglese e il naturalismo francese andavano già ben oltre quella problematica medioevale. La visione del mondo d'un Toland era

panteistica, quella degli enciclopedisti materialistica; non c'era più il problema della vera religione, dubitando ormai dell'esistenza d'un Dio personale o del Dio in generale.

Per quanto leggendario potesse essere il Libro dei tre impostori, tuttavia il titolo di questo libro — per dir vero mai esistito realmente — costituì di per sé una potenza. Assai per tempo, infatti, tale denominazione acquisì la forza d'una parola divenuta proverbiale. Nessuno, dall'epoca di Federico II, aveva letto il libro recante quel titolo; ma ognuno si sentiva autorizzato a scrivere quel libro.

[p.314]

La straordinarietà, veramente inaudita, di questo "libro dei tre impostori" consiste nel fatto che il titolo duecentesco campeggiava come un immenso manifesto, che nessuno conosceva il libro stesso, ma che d'altronde non c'era bisogno del libro per la comprensione del titolo. Una serie di persone — crescente dapprima a singhiozzo e poi costantemente, fino a diventare maggioranza — non sentiva affatto la necessità di leggere quell'opera per esser convinta della verità della tesi: i fondatori delle tre positive religioni monoteistiche erano stati degli impostori, non meno di quanto fossero stati (come ammesso da tutti) i sacerdoti pagani. L'incisività della tesi, quasi camuffata nel vecchio titolo, cessò di operare, almeno tra gli intellettuali, dopo che una psicologia più evoluta ebbe posto in modo diverso e più corretto il problema dell'origine della morale e delle religioni. Finché si credette di aver la scelta solo tra una vera rivelazione Dio e un raggiro umano, la tesi del titolo fu più evidente di quanto potesse mai essere la sua trattazione stessa.

Ci si attenne, dunque, al solo enunciato. Questa circostanza può spiegare il fatto che il libro, a tutti sconosciuto, fu attribuito di volta in volta a quasi tutti gli scrittori sospetti di "libero pensiero", o nei quali si voleva trovare qualcosa da ridire; cito solo lo spagnolo **Serveto,** l'ugonotto **Barnaud**, Angelo **Merula**[4] e autori come Averroè, Aretino, Pomponazzi, Vanini, Machiavelli, Rabelais, Erasmo, Dolet, Bruno, Campanella, il famigerato adulatore Muret, Poggio Bracciolini, Occhino, Boccaccio; si ricorda in proposito perfino Milton, e, molto spesso, gli studiosi sanno che lo slogan si fa risalire all'imperatore Federico II, o al suo cancelliere **Pietro de Vineis**. In tutti questi dati, che perlopiù dovevano fungere da accusa, è scarsamente critica solo l'opinione che l'asserto dei tre impostori fosse da imputare necessariamente ad uno spirito libero.

Il libro del 1598 — Lo scritto stesso esisteva comunque, se non già dal Duecento, sicuramente a partire dal XVI secolo. Nondimeno, solo poche persone riuscirono a leggerlo prima dell'età illuministica. Dopo un'edizione a stampa del 1598 — di cui pare esistano solo tre esemplari — vennero organizzate più spesso nuove edizioni; la prima fu del 1753, la più recente è la ristampa curata da **Weller**, in seconda ristampa, nel 1876; la prima ristampa del 1846 ne aveva prodotto la prima e unica traduzione tedesca che in seguito, certo per vili ragioni di opportunismo, è stata nuovamente trascurata.

[4] A.Merula fu un luterano olandese, non uno spirito libero, vissuto dal 1482 al 1557; l'Inquisizione sfruttò la sua sordità per estorcergli una ritrattazione; doveva esser bruciato, ma morì poco prima dell'esecuzione.

[p.315]

Un'indagine specialistica sul linguaggio di questo scritto (intitolato anche *De impostura religionum)*, e pertanto sul probabile periodo della sua composizione, sarebbe assai auspicabile. Io m'intendo poco di queste cose, e debbo limitarmi a due osservazioni. La prima è un riferimento a **Ignazio di Loyola**, e quindi la prova — incontrovertibile, direi — che il libriccino non può essere anteriore alla metà del Cinquecento; in contrasto con ciò, non si può non notare il latino barbarico, scolastico, brutto come veniva magari scritto dagli umanisti liberi pensatori, ma sicuramente non dai molti intellettuali di cui si sospetta la paternità. Segnatamente la seconda metà (giacché tutto lo scritto non è che un frammento) ha il tono vivace, talvolta litigioso, delle dispute pubbliche che invero, nel Cinquecento non erano ancora ammutolite, ma ormai passate di moda, rimandando piuttosto a qualche secolo precedente[5].

Giungo così a questa congettura, che non pretende di essere un'ipotesi "scientifica": alla base del nostro scritto se ne trova uno assai più antico, che probabilmente è stato più volte rimaneggiato. Per me, stando all'introduzione generale, è molto verosimile che lo scritto prendesse di mira veramente tutte e tre le religioni, ma che lo stampatore abbia troncato il testo dopo alcune accuse contro Mosè. Ma è tempo di metter mano alla vecchia redazione.

L'autore incomincia con l'osservazione (quasi quasi pertinente alla critica del linguaggio) che non si dovrebbe parlare dell'esistenza di Dio prima di sapere che cosa significa "dio" e che cosa vuol dire esistere; altrettanto dicasi del concetto di adorazione di Dio. Ogni conoscenza di Dio **è** un riconoscere la propria ignoranza. L'infinità, come pure la "causa sui", vanno a sfociare nella deduzione: non conosciamo una causa di Dio, quindi non ve n'è alcuna. "Perché non dedurne del pari: non comprendiamo lo stesso iddio, quindi non v'è alcun Dio?". L'essenza, per cui la ragione cessa di pensare, viene chiamata ora natura, ora Dio; ora si chiama la concatenazione di tutte le cose di nuovo Dio, ora s'intende col suo nome una speciale essenza che non può essere né vista né afferrata con la ragione.

[p.316]

Questo Dio, che quindi è indefinibile, dovrebbe esser venerato, secondo l'opinione dei sacerdoti. Dio esiste — essi dicono — e perciò dev'essere adorato. Allo stesso modo si potrebbe argomentare: il Gran Mogol esiste, perciò dev'essere adorato. Questi, però, è venerato solo per paura della sua visibile potenza o per aspettazione di premi; le potenze

[5] Secondo una notizia contenuta nella prefazione dell'edizione di Welter, il libro sarebbe stato stampato a Rakau, cioè a Rakow (nella Polonia russa). Orbene, questo sarebbe un indizio incontrovertibile per far risalire l'origine dello scritto, o almeno dello stampato, ai Sociniani. È senz'altro il libro fondamentale della dottrina che negava la divinità del Cristo, in cui era contenuto il Catechismo di Rakow, venuto alla luce per la prima volta nel 1605 in questo luogo. In più, io trovo in **Arnold** (II, libro 16, capitolo 33,16) questa osservazione: "In particolare, la maggior parte degli antitrinitari si sono incontrati nella nuova località di Rakau, dove hanno fatto stampare molti dei loro scritti." Per non lasciar perdere nulla, ricavo da Arnold anche la notizia che un certo **Joachim Stegmann** era stato parroco a Rakau negli anni in cui uscì il libro "De tribus impostoribus". Data l'importanza, finora mai rilevata, che i Sociniani acquistarono in Occidente riguardo all'Illuminismo moderno, sarebbe assai auspicabile un riesame della mia congettura: che fu un sociniano colui che si appropriò dello slogan decisivo mettendo per iscritto, verso la fine del XVI secolo, sulla base di sconosciuti abbozzi, il leggendario libro di Federico.

invisibili sono quindi ritenute anche superiori a quelle visibili. Si parla pure, è vero, di un'adorazione di Dio per amore, in virtù del suo amore verso gli umani. Uno strano amore, che condanna tutta l'umanità per un predestinato peccato d'origine per riscattarnela in seguito a prezzo del martirio dell'unico figlio. Ecco, "nessun barbaro ha mai insegnato qualcosa di altrettanto insostenibile."

La dimostrazione dell'esistenza del Dio viene dedotta dal consenso di tutti i popoli da persone che, o conoscono soltanto i loro compatrioti, o hanno letto qualche libro su questo tema. Per la verità, è nel cuore stesso della cristianità che si incontrano moltissimi libertini, anzi atei veri e propri. O si vuole riferirsi soltanto ad uomini saggi, di buon senso? A chi? Al papa, agli antichi àuguri, a Cicerone, a Cesare, ai prìncipi, ai sacerdoti? Questi ultimi hanno forse interesse per codeste dottrine; perché da esse dipende l'agiatezza della loro vita. Del resto, pur ammettendo un creatore, ancora non è necessario credere in una provvidenza divina. Il Dio può aver disposto tutto in modo che si sviluppi da sé e per sé verso il disegno prefissato; talché egli non ha bisogno di visitare costantemente tutti gli elementi e le parti dell'universo, come un medico col malato.

Nemmeno il riconoscimento d'una coscienza umana viene a comprovare l'esistenza del Dio; la coscienza naturale e i concetti di bene e male si possono spiegare benissimo con l'inadeguatezza dell'individuo e con la dipendenza dal prossimo. (Più avanti, l'autore sembra ritenere che gli animali non abbiano meno giudizio degli uomini, eppure se la cavano senza adorazioni divine e senza farsi abbindolare dai sacerdoti, come gli stupidi contadini e le brave donne. Già Federico II era stato molto amante degli animali.)

L'introduzione chiude la questione dell'esistenza di Dio con un freddo e distaccato: per conto mio! "*Esto, sit*". E per quanto concerne l'adorazione del Dio, non v'è dubbio che i sostenitori d'una Rivelazione non sono più felici di altri nella loro condotta di vita. Si afferma che Dio ha preteso dagli uomini, oltre tutto, conoscenza del suo essere. Ma da dove si sa tutto ciò? Secondo quale rivelazione ci si deve orientare in questa congerie di teofanie (*quanta revelationum farrago*) ?

[p.317]

Con questa sprezzante espressione l'autore passa all'argomento centrale della sua indagine, che giustificherebbe il titolo *De tribus impostoribus;* malgrado la sua immaturità, si tratta d'un confronto tra religioni ancora oggi efficace. Temerariamente, e con inaudita noncuranza, esso intraprende l'analisi delle tre religioni monoteistiche e si mostra anticristiano ancora più apertamente di quanto fosse lecito — nel XIII secolo — agli averroisti dell'Università di Parigi, o alla Lega segreta degli amalricani, o ai Fratelli del Libero spirito. A me sembra che nulla vieti di pensare che proprio questa parte dell'opera riveli contenuti tramandati dall'età di Federico II; con questo, rimetto ora al giudizio altrui il fatto che tutta la trattazione (del 1598) non contiene un solo accenno alla Riforma.

Chi dovrebbe fungere da arbitro fra tante rivelazioni e altri sedicenti libri sacri (qui si citano già i Veda e le antiche scritture cinesi)? Alle parole di Mosè e degli apostoli fanno riscontro quelle del Corano. "E tu, rincantucciato in un angolo dell'Europa, non vuoi darti pensiero di altre religioni?". Certo, non v'è grande diversità tra i mezzi e le azioni dei tre fondatori di religione. In ogni tempo, uomini simili hanno migliorato la fede precedente: così Mosè migliorò il paganesimo, Gesù l'ebraismo, Maometto il cristianesimo; resta *ora da vedere chi migliorerà l'Islam*.

"La credulità degli uomini è soggetta all'illusione; l'abuso di questa credulità, sotto l'apparenza d'un fine utile, si chiama a ragione inganno." Quindi, dovendo magari ammettere che la natura della ragione umana favorisce una qualche fede in Dio con relativi culti, resta che ogni iniziatore d'una nuova religione è sospetto di raggiro. L'amore di verità d'ogni fondatore deve quindi esser vagliato dalla critica delle sue parole, dalla critica dei suoi testimoni, nonché dei loro rispettivi testimoni. A nessuna religione è lecito sottrarsi a questo esame, dato che ciascuna accusa l'altra di raggiro; tutte devono essere messe a confronto, senza alcun pregiudizio. Tenerle tutte per vere è ridicolo; la via sicura è di non tenerne per vera nessuna.

[p.318]

Per credere in un semplice principio (poniamo che due per due fa quattro) non occorre un congresso di matematici. Le religioni, per contro, sono diverse in tutto tra di loro, e per giunta si arrogano di indicare la via della felicità. Come ci si può appagare allora di quella religione, in cui fortuitamente si è nati e cresciuti? "Col medesimo diritto un negro, che non sia mai uscito dalla sua terra, può supporre che al mondo vi siano solo uomini neri." E con la stessa acribia bisognerebbe indagare tutte le religioni, se si volesse pervenire ad un meditato giudizio. Vero è che le donne, i bambini, e la maggioranza della plebe persistono — comunque e senz'alcun criterio — nella religione in cui il caso della nascita li ha collocati.

La stragrande maggioranza delle persone non è affatto in grado di paragonare le altre religioni con la propria; e gli stessi intellettuali, di solito, non hanno la capacità di distinguerle, e spesso neppure la buona volontà di provarci. E allora, chi dovrebbe fare la scelta giusta? Gesù non ha lasciato nulla di scritto, Maometto lasciò il suo Corano; che la Bibbia prenda le mosse da Mosè, è incerto. Ciascuna di quelle scritture è dichiarata autentica dai seguaci, falsa dagli avversari. Ciascun fondatore viene considerato santo dagli uni, un millantatore dagli altri. Le medesime ragioni per cui Maometto è dichiarato un imbroglione, valgono ad esempio anche per Mosè. Non abbiamo nessun motivo di trattenere — nei confronti della Bibbia — la critica che esercitiamo verso il Corano.

E l'autore si dà senz'altro ad enumerare i delitti di Mosè, cioè a sospettare dapprima il suo carattere puramente umano, e poi a paragonare l'autenticità dei libri veterotestamentari con quella del Corano. Anche molte obiezioni, che in avvenire sarebbero state avanzate dai deisti inglesi riguardo alle profezie, vengono qui anticipate. Alla fine, non manca un cenno neppure al fatto che gli apostoli — e quindi i successori e i seguaci di Mosè —

ritennero la legge insopportabile, un miserabile precetto, una lettera morta, e simili. Con un ultimo "eccetera" l'autore lascia immaginare che si potrebbero accampare analoghe riserve contro la divinità del Nuovo Testamento. E, come còlto da spavento improvviso, l'autore (o il copista, o l'editore) interrompe bruscamente il suo frammento — dopo quest'ultimo "etc." — con un significativo "*Tantum*"!

Come ho detto, tendo a ritenere questo frammento il rifacimento d'uno scritto precedente, forse molto più vecchio; e questo perché la somiglianza con le concezioni illuminate del Duecento salta all'occhio, perché la manifesta simpatia per l'Islam dell'epoca precedente coincide meglio che non col secolo delle guerre contro i Turchi, infine perché è fin troppo vistosa l'assenza d'ogni traccia di idee teologiche dell'età della Riforma. In ogni caso, il libro in sé non ebbe quasi alcun effetto, in quanto restò pressoché sconosciuto.

[p.319]

Unicamente la formula del titolo restò impressa nella memoria di tutti i liberi pensatori e dei loro nemici. Una sola cosa dev'essere ancora sottolineata: sia il titolo sia il libro sono più anticristiani che atei. Il titolo si limita ad additare nei fondatori delle tre religioni monoteistiche i tre grandi ingannatori mondiali, senza nulla dire in merito all'esistenza di Dio. In verità, il libro pone la domanda sull'esistenza di Dio, e si spinge fino a metterla in dubbio, ma non fino a negarla; tanto più decisamente viene affermata l'ugual validità, o l'ugual mancanza di valore, di tutte le religioni.

Tommaso Campanella ha conosciuto il libro dei tre impostori. È probabile che — per via diretta o indiretta — esso abbia influenzato i primi deisti inglesi. Ciò nondimeno, è stata prassi tradizionale spacciare per leggenda l'esistenza del libro di cui ciascuno conosceva il titolo.

Anche Bayle era dell'opinione che il libro non fosse mai esistito, e che a torto lo si attribuisse all'**Aretino**; ciò si era fatto per non far ricadere la "vergogna" sui luterani. Per lui, fu **Marin Mersenne** a riconoscervi lo stile dell'Aretino, mentre **Grozio** avrebbe ritenuto esserne autore l'imperatore Federico (il Barbarossa, ma ve ne sarebbe notizia solo con Federico II). "*Chansons que tout cela".*

Il libro del 1719 — Esiste tuttavia anche un "Libro dei tre impostori" datato al principio del Settecento, in lingua francese; di esso, c'è perfino una quasi letterale traduzione tedesca del 1787. Sull'autore regna un'oscurità che non è stata diradata neppure da **H.E.G. Paulus**, il primo dotto curatore tedesco delle opere di Spinoza. Stando alle sue ricerche, lo scritto fu stampato per la prima volta nel 1719 ad Amsterdam col titolo "*La Vie et l'Esprit de Mr. Benoit de Spinosa".* Probabilmente, lo stampatore pubblicò dapprima la sola vita di Spinoza nelle *Nouvelles littéraires,* poi la rinnegò, ma infine, nello stesso anno — che fosse lui o un altro — pubblicò la *Vie* insieme con l'*Esprit.* In lingua francese, in un volumetto,

formato in ottavo piccolo, di 208 pagine. Non v'è dubbio che l'intenzione fosse di rendere omaggio a Spinoza. Un motto, premesso a mo' di dedica, suona:

"Si faute d'un Pinceau fidelle

Du fameux Spinosa l'on n'a pas peint les traits,

La sagesse étant immortelle

Ses écrits ne mourront jamais."

[p.320] L'editore si cautelò tuttavia asserendo di averne fatto solo pochi esemplari perché l'opera restasse così rara come se fosse accessibile soltanto in manoscritti, e aggiungendo la solita, ironica assicurazione che l'edizione a stampa sarebbe pervenuta solo nelle mani di persone in grado di capovolgere l'intero sistema spinoziano. In più, un'altra avvertenza mirava soprattutto a far salire il prezzo del volumetto: l'editore aveva preteso, cioè, una pistola (suppergiù un luigi d'oro) per ogni copia, eppoi aveva fatto bruciare parte della piccola tiratura prima della sua morte, affinché in avvenire si pagasse fino a 50 fiorini la copia. Comunque, è certo che l'agognato libretto era assai raro, tanto che — durante il Settecento — venne diffuso in forma manoscritta. Prima di quella edizione che unifica la *Vie* e l'*Esprit*, sembra che non vi sia stato alcun esemplare a stampa.

La "Vie" apparve poi nel 1735 (probabilmente ad Amburgo, e come editore viene indicata la stessa stamperia Kunrath che nel 1670 figurava quale editrice del *Trattato politico-teologico*) sotto il seguente titolo: *"La Vie de Spinosa, par un de ses Disciples, nouvelle édition non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits, par un autre de ses disciples etc."* All'esemplare del raro libro, di cui io dispongo, è accluso un singolare elenco di opere blasfeme "le quali furono condannate alle fiamme, o l'avrebbero meritato"; vi è inoltre incollato una paginetta stampata, che contiene dieci titoli d'una Biblioteca spinoziana. Il quarto di questi titoli annuncia: *"L'Esprit de Mr. Spinosa, c'est à dire ce que croit la plus saine partie du monde, par M.Lucas, Mèdécin, à la Haye. Ms. in 4to."* Ora, sembra che **Paulus** (nella Introduzione al secondo volume della sua Edizione di Spinoza, p. XXXI) abbia collazionato diverse edizioni dell'"Esprit", e comunica che in molti passi non coincidono tra loro; oppure si è limitato a ripetere l'opinione del suo dotto amico **Pappelbaum**, il cui manoscritto era stato copiato da una recente stampa dell'"Esprit" contenente delle aggiunte di spirito volterriano.

Possiedo anch'io — quale caro dono d'un amico — una copia pulita della "Vie" e dell'"Esprit"; il collezionista (la cui firma può esser letta W.Göthe, ma anche diversamente) lamenta, in una noterella all'"Esprit", di aver copiato il suo libro nel 1763 da un manoscritto in possesso del medico reggimentale Puttkammer — come una grande rarità — e di aver appunto ora (giugno 1795) comprato in un'asta pubblica, al prezzo di 6 Pfennig**,** la medesima opera, che stavolta recava il titolo: *des trois Imposteurs.*

[p.321] Una copia dello stesso trattato fu in possesso di **Gottsched**, com'egli racconta nella sua traduzione di Bayle (nota all'articolo "Aretino"). Pur parlando con disprezzo di codesta irreligiosità, Gottsched ha il merito di farci sapere che molti passaggi di quegli scritti senzadio sono contenuti nel libro stampato col titolo: *"La Religion muhammedane comparée à la Payenne de l'Indostan par Ali-Ebn-Omar, trad. de l'Arabe, Londres 1737"*. Inoltre, Gottsched fa conoscere un'altra operina che era diffusa, in quegli anni, in copie manoscritte "tra gli appassionati di libri proibiti e rari". Eccone il titolo: *"De Imposturis Religionum breve Compendium,* descriptum *ab exemplari MSto, quod in bibliotheca J.Fr.Meyeri, Berolini anno 1716, publice distracta deprehensum et a Principe Eugenio de Sabaudia LXXX Imperialibus redemtum fuit."* Che incomincia con queste righe: "*Deum esse, eum colendum esse, multi disputant, antequam et quid sit Deus, et quid sit esse et quid sit colere Deum intelligant."* Dunque, Gottsched conosceva anche il più antico libro esistente *de tribus Impostoribus*, ossia quello del 1598.

In tutti i casi, fu una bella sfida alla credula ingenuità dei lettori quella di spacciare quel lavoro — nell'edizione francese e poi in quella tedesca — per il leggendario libro *de tribus Impostoribus*, databile dal XIII secolo; una fugace occhiata bastava ad evidenziare che non poteva esser composto prima di Spinoza e dei deisti inglesi. Il produttore aveva semplicemente fatto uso del suo diritto d'autore, ossia di riscrivere coi propri mezzi il famigerato libro, perché ciò sembrava invero utile e opportuno, anche se purtroppo non esisteva.

"L'Esprit de Mr. Spinosa" , nonostante alcune locuzioni di carattere deistico, è opera assolutamente ateistica. All'inizio, l'autore la prende alla larga, ma presto, seguendo il programma del vecchio titolo e il procedimento di alcuni deisti inglesi (ma non di Spinoza) dichiara Mosè Gesù e Maometto — senz'ambagi — come imbroglioni matricolati; e qui è necessario dare un estratto dell'opera, sebbene essa non sembri aver esercitato — almeno a livello pubblico — un grosso effetto sui contemporanei.

Orbene, carattere ateo hanno soprattutto i primi due capitoli su Dio e sulle cause che "in tal modo hanno spinto gli uomini a raffigurarsi un invisibile essere o ciò che più generalmente si suol chiamare Dio". È l'ignoranza l'unica fonte delle fallaci concezioni che si hanno della divinità, dell'anima, degli spiriti; si sono avvezzati i popoli a siffatte illusorie credenze, dire la verità è pericoloso, l'appellativo di "libertino" è diventato un insulto. La ragione naturale è sufficiente per comprendere che Dio non può avere né le buone né le cattive qualità che gli sono accollate da apostoli e profeti; codeste persone che — sicuramente, in quanto uomini — potevano sbagliare e anche mentire, non ebbero più raziocinio e più capacità di altre, essendosi immaginate Dio con sembianze fisiche, per cui non si dovrebbe dar credito a persone sciocche a tal punto.

[p.322]

La paura degli uomini ha inoltre prodotto la tendenza ad escogitare altre essenze invisibili. Dall'idea d'un Dio antropomorfo si sono formati i concetti di bene e male, di caos e di ordine (su questo punto, l'influsso di Spinoza è inconfondibile), di lode e obbrobrio, di

bellezza e bruttezza. I più stupidi fra i teologi hanno creduto di comprendere le cause ultime, fino a dimostrare che il Dio e la Natura fanno cose altrettanto inutili quanto gli uomini; ma tutte le cause ultime non sono che invenzioni umane, mentre il vero saggio — colui che ricerca le cause naturali — viene giudicato un eretico e un malvagio senzadio. Assai ardito è il settimo paragrafo del secondo capitolo, dove già si afferma la natura relativista, direi "ominis tica", dei concetti morali, fisici, estetici (ma anche del libero volere).

Tutti questi concetti astratti non sono neppure nella razionalità, ma soltanto nell'immaginazione. Che cosa è Dio? Un'infinita essenza di sostanza estesa. La superstizione se lo immagina spiritualmente, ma nel contempo lo vede circonfuso dallo sfarzo d'un re, antropomorficamente provvisto di piedi, mani, occhi e orecchi. (E qui l'editore vi inserisce l'aforisma del filosofo greco **Senofane**: "Se il bue o l'asino potesse immaginarsi e dipingere il dio, se lo immaginerebbe e dipingerebbe in forma di bue o d'asino.") Quanto al Dio basta interrogare la Bibbia, sebbene sia un libro raffazzonato, quantunque nasca da un popolo ignorante e sia confuso quasi quanto il Corano. Vi si adora un fantasma di tal fatta; meglio sarebbe dar ascolto alla legge della natura.

Con non minore slancio inizia il terzo capitolo. La religione ha fatto molto chiasso nel mondo, la fede coi suoi falsi concetti ha portato ad un disprezzo per la natura, suscitando rispetto e venerazione solo per gli esseri immaginari chiamati, appunto, dèi. Ma, dopo questo avvio, segue la rappresentazione — in cattiva fama a causa dell'antico titolo — dei fondatori di religione; vi si espone l'ipotesi del raggiro, oggigiorno sacrificata da un'epoca ancora più miscredente. Ciascun ambizioso fondatore ha fatto assegnamento sull'insipienza del popolo, facendosi passare per un profeta.

Mosè è quello che ne esce forse peggio di tutti, dal momento che quest'opera — a dispetto del titolo ebraico dell'edizione tedesca, che vedremo tra poco — è di natura antisemita. Essendo stato attaccato dalla lebbra, il popolo ebraico, estremamente credulo, fu cacciato dall'Egitto; a questo punto, Mosè si era proposto con menzogne quale capo supremo, raccontando di Geova e attribuendo a lui ciò che in Egitto aveva imparato sul conto del dio Osiride, governando così, fino alla morte, come impostore.

[p.323]

Anche Maometto si è spacciato per profeta, radunando intorno a sé masse di straccioni attratti da ingannevoli promesse. Seguendo il suo esempio, ogni mentecatto può diventare un legislatore, visto che il popolo viene facilmente sedotto dalle lusinghevoli parole d'un tipo eccentrico. È stato lui l'ultimo tra i più celebri impostori.

Gesù Cristo sta nel mezzo, tra Mosè e Maometto. Ne tratto fuori dalla cronologia perché anche l'autore lo tratta — nel rapporto con gli altri due — con qualche attenzione, vuoi per convincimento o vuoi per prudenza. Per la verità, tutti i segreti della personalità di Gesù vengono liquidati di brutto come favole, mentre i primi discepoli e i più tardi seguaci sono designati come rozzi sempliciotti; pur tuttavia si ammette che il buon uomo

non ha operato solo per se stesso. Certamente, la nuova religione non è stata divina, e nemmeno i miracoli. Già il papa Leone X, mirando i suoi tesori, aveva esclamato: "Questa favola del Cristo ce ne ha fatte ammucchiare di ricchezze!". L'insegnamento morale di Gesù è invero bellissimo, ma copiato di sana pianta da poeti e filosofi greci… sicché tra i supplizi, ad esempio, lo stoico **Epitteto** si comportò molto più serenamente di Gesù. Questa è la verità; e i preti raccontino pure ciò che gli pare. Solo tra i fanatici e i babbei può sussistere la fede nella divinità del Cristo. Ciò non venne insegnato da Gesù personalmente, bensì fu fatto accettare con successo solo dal grande fanfarone Paolo di Tarso[6].

Gli ultimi tre capitoli presentano saggezza a buon mercato, nello spirito d'un superficiale materialismo. Dio è materiale — dicono — né giusto, né misericordioso; non ricompensa né punisce, non si cura d'una persona più che d'una formica. La persona ragionevole non crede né al paradiso né all'inferno, Né spirito, né demonio, né anima. Pietosamente, lo stesso Cartesio ha affermato che l'anima non sarebbe materiale.

"Come la salute non è una parte di colui che sta bene, quantunque si trovi in lui, così anche l'anima non è parte dell'animale in cui essa si trova, bensì solo un'alterna concordanza di tutte le parti, di cui è composta."

Gli spiriti, per di più, non sono che fantasmi, ombre create dall'immaginazione. Non solo il Vecchio Testamento, anche il Nuovo (dato che Gesù era ebreo) è zeppo di angeli e diavoli, ma non se ne ricava se sono materiali o no. Il diavolo dev'essere stato creato da Dio, per cui Dio bestemmia imprecando contro se stesso, oppure non è onnipotente; allora vi sarebbe un principio buono e uno cattivo. (Vien fatto di pensare qui all'articolo di Bayle su Spinoza e i manichei.)

[p.324]

Il sesto e ultimo capitolo è rivolto, conclusivamente, contro la fede negli spiriti, negli spettri, nel diavolo; ed è la miglior conferma — se ancora ve ne fosse stato bisogno — che l'opera intera è ateista. Nelle storielline che si propinano al popolo non c'è un solo granello di verità:

"Già da lungo tempo si è andati pazzi, accecati da questo insipido pensiero; nondimeno, "in tutti i tempi, si sono pur trovati anche animi sinceri che hanno scritto contro una così "palese ingiustizia, come noi appunto abbiamo fatto in questo trattatello. Coloro che "amano la verità vi troveranno senza dubbio grande conforto; ed unicamente a costoro "io cerco di piacere, senza curarmi minimamente di quelli che tengono i loro pregiudizi "in conto di infallibili oracoli divini."[7]

[6] Ma l'Autore va tanto oltre nella blasfemia contro la Bibbia, che non ne sa nulla, al punto di affermare che Gesù ha fatto credere ai suoi discepoli idioti (detti *imbecilles* in Paolo, definiti *idiots*, più consono alle fonti nel mio manoscritto), convincendoli che lo spirito santo era suo padre e una vergine sua madre. Il mio manoscritto, e anche quello di Paolo rimanda inoltre a Gengis Khan che, secondo la credenza dei Tartari, venne concepito dai raggi solari e messo al mondo da una vergine.

[7] Ho potuto prendere visione d'una diversa trascrizione, intitolata *Traité des Trois Imposteurs*, che allora era proprietà privata; essa è palesemente redatta sulla base d'un testo anteriore da qualcuno che francese non era. Il linguaggio di questa lezione diverge dal mio manoscritto in moltissimi passaggi, facendo molto spesso brevi

La traduzione tedesca — Ho citato questo e altri passi quasi totalmente sulla falsariga della traduzione tedesca che il **Paulus** (un fatto che finora ho taciuto) difficilmente ha conosciuto, ma che riferisce imprecisamente sulla scorta di **Heydenrich** (nel suo "Natura e Dio in Spinoza"). Questa traduzione tedesca, che nel manoscritto in mio possesso si discosta solo in poche parole ed è forse l'esatta versione d'un manoscritto affine, rivela certamente nel titolo, nella prefazione e nell'appendice il carattere d'una mistificazione del commercio librario; sempre nel caso in cui le cose stiano davvero così, cioè che l'editore fosse sinceramente dell'opinione che il manoscritto da lui elogiato, chiosato e dato alle stampe (e che non poteva assolutamente esser nato prima dell'inizio del Settecento), fosse in qualche modo per davvero il leggendario libro del 1230. Il titolo di questa traduzione tedesca suona: "*Spinoza II oder Subiroth Sopim*. Rom, bei der Witwe Bona Spes, 1770". Segue, in lingua greca, il motto: "Piacere a tutti è arduo assai".

[p.325]

Devo confessare che il sottotitolo "Subiroth Sopim" mi ha intrigato a lungo, come d'altronde ha irretito altri prima di me; mi sono lasciato gabbare da quel mattacchione che aveva scelto la successione delle lettere in modo che si credesse di aver a che fare con parole ebraiche. Dopo che i più dotti orientalisti erano riusciti a decifrare "Subiroth" solo vagamente, e per niente la parola "Sopim", l'enigma mi venne chiarito grazie ad una bella intuizione di **Gustav Landauer**. "Subiroth Sopim" altro non è che un anagramma, un'inversione quasi esatta della parola *Impostoribus.* L'esemplare della Staatsbibliothek di Monaco contiene l'avvertenza (con riferimento a Weller *De Tribus Impost*., 1876, p.VII) che il libretto aveva visto la luce nel 1787 da Vieweg, a Berlino, oltre alla precedente indicazione che si trattava della rarissima traduzione del Libro dei tre impostori.

Mi son fatto la convinzione che l'editore di "Subiroth Sopim" fosse indubbiamente un razionalista ateo nonché un uomo di notevole cultura (non certo, quindi, quell'ignorante che la prefazione fa apparire), ma che tuttavia non aveva curato da sé la traduzione del 1787, bensì aveva trovato pronta una più vecchia traduzione dell'inizio del Settecento; talché o il suo libero spirito lo indusse a pubblicarla, oppure fu il suo fiuto d'un buon affare commerciale. Oppure tutti e due. A favore della maggiore età della traduzione

salti logici, cercando di migliorarne lo stile. Alla conclusione del capitolo su Maometto, alla fine di questa copia, è allegata una variante nella quale i Tre impostori vengono insultati ancora più rozzamente. Mosè si sarebbe buttato giù da un dirupo nell'abisso, per essere creduto immortale, Maometto sarebbe stato avvelenato da una giovane ebrea, ed infine "*Jesus Christ fut honteusement pendu avec deux scelerats et fut ainsi couvert de honte pour ricompense de son imposture*." La peculiarità di questa copia consiste però nel fatto che il suo compilatore è mosso manifestamente dall'intento di risvegliare la fede, convinto che il trattato risalga davvero al XIII secolo. Dappertutto, i dati cronologici sono fatti come se l'imperatore Federico II (o il suo cancelliere) ne fosse stato realmente l'autore. E qui il compilatore ha fatto in modo che Descartes venisse nominato esplicitamente (p.168), scrivendone con grande candore la data di nascita (1596) in margine. In una "*dissertation préliminaire*" si asserisce, senza eccessiva erudizione, che questo Trattato "De tribus famosissimis nationum deceptoribus" (così suona il titolo autentico) sarebbe stato compilato da Peter de Vineis per ordine dell'imperatore Federico.

depone, intanto, il fatto che l'ortografia del libro non risulta trasferita — magari artificiosamente — in una forma più anticheggiante, ma che tradisce la sua data di nascita solo occasionalmente mediante termini obsoleti (per es. Beisorge) o viete costruzioni sintattiche. Suppongo perfino che l'editore si sia sforzato di adeguare lo stile dell'originale al proprio uso linguistico. Anche il titolo del manoscritto, reperito non si sa come, collima esattamente con lo stile in voga all'inizio del secolo:

"Il libro dei tre arcimbroglioni, Mose, Messia e Maometto, ovvero dell'uso della "ragione, ovvero Subiroth Sopim. Un oltremodo raro manoscritto in lingua francese. "Nondimeno oramai trasferito in tedesco, e accresciuto di uno storico ragguaglio. Anno 1745."

Subiroth Sopim — Uno scrittore del 1787 non ci avrebbe pensato, e nemmeno sarebbe stato in grado di simulare lo stile di suo nonno. È da notare, infine, che l'editore nelle sue annotazioni è spesso anche più coraggioso del suo testo, mentre questo — ossia la traduzione — almeno in un punto attenua il modello francese. La prefazione è un confuso impasto di assurdità e di ragione, di prudenza e di franchezza. Fin da principio il libro viene contrabbandato come il *famosus liber de tribus Impostoribus*; poi si avverte, assai accortamente, come un libro che cita Cartesio e dice trascorsi mille anni da Maometto, non può esser nato sotto l'imperatore Federico II. Di nuovo si afferma — come era consuetudine ormai da cent'anni tra quasi tutti i liberi pensatori — che non esiste nessun vero negatore di Dio; ma poi l'editore si presenta come un risoluto illuminista, ritenendo di dare alle fiamme un intero edificio affinché altri si addestrino nello spegnimento. (Il che sembra addirittura prender di mira l'ipocrita o ironico avvertimento dell'originale francese.)

[p.326]

In appendice si presentano, in modo assai confuso, alcuni contributi alla storia del libro *de tribus impostoribus*, tra cui la risposta ad una dissertazione di De la **Monnaye** — apparsa in una successiva edizione della **Menagiana** —, la quale aveva negato l'esistenza del famigerato libro. Questa replica è sottoscritta con le iniziali J.L.R.L., e datata in Leyda, 1.gennaio 1716; ed è pur sempre abbastanza singolare da giustificare un resoconto del suo significativo contenuto. Per il resto, il nostro editore pare non accorgersi nemmeno che, secondo questo resoconto, la traduzione fu fatta appunto nel 1706, ma che egli aveva dinanzi a sé (a quanto pare) un manoscritto del 1745; non s'accorge, inoltre, che nel suo manoscritto mancavano le decisive frasi introduttive che dovevano rimandare al XIII secolo. Non m'impiccio ad indagare quanto — di tutta questa bella storia — sia verità e quanto sia inventiva; non so neppure se qualcuno sia riuscito ad individuare l'autore della suddetta risposta. Intanto, questo (a me) sconosciuto J.L.R.L. la racconta così:

"Trovandomi nel 1706 a Francoforte sul Meno, andai da un libraio insieme con un ebreo e con un altro buon amico, uno studente di teologia di nome Frecht. Stavamo scorrendo il catalogo delle pubblicazioni, quando entrò un ufficiale tedesco, il quale chiese al libraio, in

tedesco, se intendesse concludere un acquisto. Frecht riconobbe nell'ufficiale, che si chiamava Tausendorf, una vecchia conoscenza e gli pose diverse domande. Tausendorf rispose di possedere due manoscritti e un vecchissimo libro di cui voleva far denari per l'imminente campagna; il libraio era disposto a dargli subito 450 talleri imperiali, ma lui ne pretese 500. L'alto prezzo richiesto[8] rese Frecht ancora più curioso. Tausendorf estrasse allora un pacchetto dalla tasca, tirandone fuori i tre volumetti. Il primo era scritto in lingua italiana e recava il titolo "*Specchio* (per: *Spaccio*) *della bestia trionfante*". La stampa sembrava recente; credo che Toland ne abbia fatto stampare una traduzione inglese, per cui si son pagati così cari gli esemplari. Il secondo era un antico manoscritto latino, dai caratteri assai illeggibili e privo di titolo. Ma in alto, sulla prima pagina, a caratteri piuttosto grandi si leggeva: *Ottoni illustrissimo, amico meo charissimo F.i.d.f. ;* e iniziava con un'epistola le cui prime righe dicevano: "Ciò che dei tre più famigerati impostori di tanti popoli, per mia volontà, ha messo in ordine quel dotto col quale tu hai parlato nel mio studio, tutto ciò ho fatto editare, ed ora ti mando questo libro, eccetera…"[9]

[p.328]

Il terzo manoscritto era un libro scettico di (o secondo) Cicerone. Frecht esaminò di sfuggita tutti e tre i libri, riconobbe in uno il manoscritto — che si credeva perduto — dei Tre impostori, e consigliò all'ufficiale di non recedere dalla sua richiesta. Quando il libraio rinunziò all'acquisto, andammo a casa di Frecht, dove a Tausendorf venne servito un vino ottimo e abbondante. In preda all'ebbrezza, raccontò come aveva avuto quei libri: dopo la

[8] Di per sé, il prezzo di 500 talleri non proverebbe nulla circa la credibilità dell'informazione. Lo scritto, la cui esistenza fu contestata dagli studiosi, era naturalmente il più raro di tutti i libri. Per caso, del resto, io trovo in **Morhof** (I,1. XXV, 18) una notizia secondo cui il barone svedese **Salvius**, proprietario d'una grande biblioteca, diede esplicito incarico al medico ebreo de Castro di acquistargli a qualunque prezzo il *liber de tribus impostoribus*. Tra i collezionisti che sborsarono grandi somme proprio per libri proibiti fece parte anche il principe Eugenio di Savoia; e l'esemplare del manoscritto francese del "Trois Imposteurs" che divenne proprietà di Karl Rosenkranz conteneva l'ex libris autentico del principe **Eugenio di Savoia**. Il fatto che per quel libricino fosse richiesta e accordata una somma così grande, e che **Toland** potesse ripromettersi un ingente guadagno della sua traduzione della *Bestia trionfante* (anche quest'opera suscitò difatti il sospetto di essere quella dei tre impostori), dovettero interessare oltremodo l'editore, ammesso che l'edizione tedesca (come io deduco specialmente dalla mistificazione sul titolo) fosse per davvero una speculazione libraria.

[9] Nella nota a pagina 324 ho fatto menzione d'una copia francese ampliata e migliorata, pur con tutte le stravaganze e con tutta la sua frivolezza, totalmente priva di scientificità. Ma la novità più imponente era il fatto che in essa viene tradotta completamente in lingua francese questa dedica al Duca di Baviera, della quale nella vecchia stesura ci sono olo le iniziali latine. Ecco la dedica:
Au rès illustre Othon mon très fidel ami Salut. J'ai eu soin de faire copier le traité, qui a été composé touchant les trois fameux imposteurs par ce savant, avec qui vous vous etes entretenu sur ce sujet dans mon Cabinet, et quoique vous ne l'ayeès pas demandé, cependant je Vous envoye au plutot ce Manuscript, ou la pureté du Style egale la vérité de la matiére. Car je sais, avec quel ardeur vous souhaités de le lire. Aussi suis-je parsuadé, que rien ne peut vous faire plus de plaisir , à moins que se ne soit la nouvelle, que j'ai terrassé mes cruels ennemis et que je tiens le pié sur la gorge à l'hydre Romaine, dout la peau n'est pas assez rouge du sang de tant de milliers d'hommes, que ses fureurs ont sacriffié à son abominable orgueil. Soyez persuadé, que je ne negligerai rien pour faire, que vous entendiez un jour, que j'en triomphe ou j'en morrai dans la peine. Car quelque revers, qui m'arrive, jameis on ne me verra comme mes prédécésseurs aller plier les genoux devant elle. J'éspere tout de mon epée et de la fidelité des membres de l'Empire. Vos avis et vos secours n'y contribueront pas peu, mais rien ne serait plus capable d'avancer mes justes desseins, que d'inspirer à toute l'Allemagne les sentiments du docte auteur de ce livre. Mai où sont ceux, qui seraient capables d'executer un tel projet? Je vous recommande nos interets communs. Vivez heureux. Je serais toujours votre ami."
F(ridericus I(mperator)

conquista di Monaco da parte degli austriaci (1705), mentre nella biblioteca del Castello vagava da una stanza all'altra, gli era saltato all'occhio una pergamena arrotolata con un nastro di seta, gli era parsa pregevole e l'aveva presa con sé. Tausendorf continuò a bere e diede agli amici il permesso di trattenere lo scritto *De tribus impostoribus* da quel venerdì sera fino a domenica, ma solo dopo averli fatti giurare che non l'avrebbero ricopiato. I ragazzi giudicarono onesto interpretare quel giuramento come una licenza a far tradurre il manoscritto; la domenica sera, dopo altre bottiglie di buon vino, Tausendorf riebbe il suo manoscritto, e il libraio gli versò immediatamente i 500 talleri imperiali.

Non saprei dire quale illuminista tedesco potrebbe aver curato la traduzione e le acute annotazioni. L'editore del 1787 ci interessa poco. Ma quel curatore ha letto con profitto Reimarus e Lessing, non distinguendosi granché da Nicolai; è spassionato, pacato fino alla dissennatezza, ma a dispetto di ciò con le sue chiose invadenti coglie qua e là molto bene nel segno. Ha aggiunto al libriccino quattro paginette sui temi "Intorno al peccato d'origine" e "Qualche riflessione sul tutto", in cui si lascia andare gradevolmente in mezzo ai luoghi comuni d'un deismo ateo.

Il peccato originale? "Solo un tiranno può far ricadere la colpa dei genitori anche sui figli e vendicarsi ancora su di questi." Sta scritto nella Bibbia? "Bene, e allora? Ne segue forse che io, o tu, dobbiamo per forza credere a quel che c'è là?". La Bibbia è né più né meno che un libro come gli altri, in cui si trovano mescolate, per l'appunto, verità e fandonie.

È prevedibile che l'opera dei tre impostori susciterà scalpore. Si è definito il "frammentista" come il secondo Golia, ragion per cui l'autore del libriccino sarà chiamato il terzo Golia. Ancora una volta si esprime il desiderio d'una liberazione dall'ebraismo, ancora una volta si lodano gli umani insegnamenti di Gesù. Nondimeno, sarebbe fazioso consentire all'autore una critica a Maometto e vietargli una critica a Mosè e a Gesù. E conclude: "Scritto sul promontorio di Buona Speranza (la "*Bona spes*" del titolo), nel giorno in cui le nubi si squarciarono e i raggi del sole poterono indisturbati dispensare vita e gioia." (Si allude forse alla convocazione degli Stati Generali in Francia?)

[p.329]

Ma chi fu il traduttore, ammesso che io abbia ragione nel ritenere che la traduzione sia realmente datata dall'inizio del Settecento e che l'editore non l'avesse presente in una copia o elaborazione del 1745? Io non mi permetto alcuna congettura. Tuttavia, volendo pensare ad uno dei coraggiosi (e oggi dimenticati) deisti tedeschi di quei tempi, verrebbe in questione — per l'anno 1706 — soltanto un **Dippel**, soprannominato Christian Democritus, o con assai minor probabilità il dottissimo **Wachter**, il quale già nel 1699 aveva pubblicato il suo "Spinozismo nell'ebraismo", ma che però, almeno in quegli anni, non era ancora un temerario libertino; per l'anno 1745, invece, sarebbe ovvio ritenere **Edelmann** traduttore del Libro dei tre impostori. Nel suo "Professioni di fede estorte" (1746) Johann C. Edelmann esprime spesso — riguardo alla Bibbia e al Cristianesimo — pensieri analoghi a quelli dell'autore di "*Esprit de Mr. Spinosa*", essendo un buon conoscitore della

letteratura anticristiana; ma non si deve ignorare che Edelmann pubblicava i suoi audaci scritti dichiarando sempre apertamente il proprio nome, e quindi non avrebbe avuto motivo di occultarlo nella traduzione d'un libro francese.

Contro l'originale francese, Voltaire scrisse, verso la fine della sua vita, una delle sue poesie didascaliche in cui si schiera in favore del deismo — ora in tono più didattico, ora più faceto — dal titolo "*Sur le livre des trois imposteurs* ". Di questi versi ci occuperemo solo quando toccherà trattare della posizione di Voltaire nei confronti di deismo e ateismo. Del resto, tale poesia si trova in aggiunta ai giudizi di Voltaire sul "Système de la Nature" di d'Holbach, premessi alla presunta edizione di Londra del 1780. Una nota di Voltaire sostiene: *"Ce livre des Trois Imposteurs est un très mauvais ouvrage, plein d'un Atheisme grossier, sans esprit et sans philosophie."*

Voltaire e gli hegeliani — Se si vuole misurare in tutta la sua ampiezza il regresso dall'illuminismo razionalistico degli Enciclopedisti alla filosofia romantica della Germania, basti raffrontare una volta le considerazioni di Voltaire sul Libro dei tre impostori con un libriccino pubblicato sul medesimo argomento dall'hegeliano Karl **Rosenkranz** due generazioni più tardi (nel 1830). In quel tempo (Hegel era ancora in vita) Rosenkranz era immerso fin sopra i capelli nella mentalità hegeliana, tanto da ingannare se stesso, quando da vecchio — nella sua autobiografia (1873) — affermava di aver anticipato, nella sua critica al famigerato scritto, tutto il libero pensiero di **Feuerbach**.

[p.330] Ragionando sul *Livre des trois Imposteurs*, il deista **Voltaire** disapprovava invero unicamente la negazione di Dio, ma per il resto — come sufficientemente noto — era pienamente d'accordo nel rigetto di tutte le religioni positive; l'hegeliano Rosenkranz, al contrario, sta o si colloca totalmente sul punto di vista cristiano; e bisogna leggere con acribia e con gran buona volontà per scoprire che, con una dialettica siffatta, non vengono difesi proprio tutti gli articoli del catechismo. Alla maniera scolastica, la Rivelazione viene interpretata come immanente destinazione dello spirito, come la sua eterna attività, l'assoluta realtà. L'esigenza di vagliare la Rivelazione mediante i testimoni e la veridicità di essi e, ancora una volta, mediante nuove testimonianze, è liquidata come una ridicola proposta. Vero è che l'illuminato hegeliano parla una volta — come uno spirito libero — di "identità della religione", ma nel contempo anche di "nebulosità della religione naturale". Nella fraseologia di Hegel era possibile, appunto, porre le parole o i concetti in modo che da un lato sembrava scaturirne il rudimentale catechismo per bambini, dall'altro qualcosa come una sublimata sintesi panteistica.

La Rivelazione si porrebbe, dunque, non tanto quale dato fattuale del divino arbitrio, bensì quale immanente mèta dello spirito; la Trinità non è stata annunciata solo col e nel cristianesimo, ma è tutt'uno (se ne conosce il mascheramento dallo stesso Hegel) con la verità esistente assolutamente in sé e per sé. Con la cristologia, poi, l'evoluzione concettuale se la cava a buon mercato: " si capisce che per il concetto non può essere importante se la storia gli offra uno spettacolo di abiezione o di sublimità." Constateremo più avanti

con quanta ambiguità si esprimesse ancora l'anticristiano e materialistico Ludwig Feuerbach, fino a che rimase suggestionato dal linguaggio hegeliano.

Rosenkranz aveva ricevuto, dalle mani del suo amico **Genthe** (che poi avrebbe rielaborato scientificamente la materia), il manoscritto contenente i due testi sui Tre impostori, quello latino del 1598, e quello francese del 1719; secondo i dati di Rosenkranz, questo manoscritto proveniva effettivamente — come s'è detto — dalla biblioteca del Principe di Savoia. Di una ricerca storica sul rapporto tra i due scritti recanti lo stesso, o analogo, titolo, non c'è traccia; ma la filologia, si sa, non era il forte degli autentici hegeliani! Rosenkranz combatte i concetti dei due autori da un'astratta altitudine in cui non si può respirare; come se quei concetti — nel vecchio libro latino e nel più recente libro francese — avessero avuto l'identico significato, come se fossero stati ancora viventi per l'epoca di Rosenkranz. Perciò non possiamo imparare nulla dalla sua critica, nemmeno il contenuto e il valore storico dei due scritti *de Tribus Impostoribus*.

[p.331]

La mia rassegna sui libri scritti da spiriti liberi sulle orme del titolo fissato dalla tradizione sarebbe incompleta se non rammentassi, almeno in breve, che quello stesso titolo venne usato anche con intenti parodistici, a fini di propaganda contro il libero pensiero. In tale prospettiva, il numero tre venne sempre adoperato artificiosamente. Con maggior frequenza si cita un dotto pamphlet, pubblicato da Christian **Kortholt** (1680), che prendeva di mira Herbert, Hobbes e Spinoza, intitolandolo "*De tribus impostoribus magnis*". Ma già prima erano apparsi trattatelli del genere: una volta contro Gassendi e i suoi seguaci Neure e Bernier (ne era autore **Morin**, nemico giurato degli atomisti), una volta contro tre impostori dell'Oriente, tra i quali la figura di **Shabbetay Zebi** potrebbe interessare più generalmente. Carattere ludico ha, infine, l'utilizzo del leggendario titolo in uno scritto di divulgazione popolare (1731) che tratta di tre imbroglioni o famigerati adescatori del popolo, vale a dire di The e Coffée, affabulando di giornate serene e di farmacie domestiche.

8. IRRELIGIOSITÀ DI REGNANTI ECCLESIASTICI E LAICI

MEDIO EVO – BONIFACIO VIII – PROCESSO A BONIFACIO – FILIPPO IL BELLO – TEMPLARI

Una storia del razionalismo nel Medioevo sarebbe ingannevole e fuorviante se ci si limitasse al cammino delle idee che trovano espressione negli scritti del tempo. Ciò che religiosi, eruditi e poeti scrissero su Dio e sul mondo — durante i secoli anteriori all'invenzione della stampa — non era da equiparare affatto, e certo ancor meno di oggi, alla così detta opinione pubblica; e a noi tutto ciò è perlopiù pervenuto solo in frammenti, pur essendo certamente più facile da collezionare.

Molto più difficile è presentare una storia dell'ateismo (in particolare per i tre secoli dal tramonto della teocrazia papale fino alla Riforma), ove si voglia osservare da vicino l'irreligiosità degli individui realmente operanti, ossia dei potenti da un lato, del popolo dall'altro. Sarebbe uno specifico compito, per uno storico di qualità, (o forse per un'intera equipe di tali specialisti), quello di estrapolare — dalla storia politica dei nuovi Stati nazionali, delle vecchie città-stato e delle giovani confederazioni — quei tratti caratteristici in cui si manifesta il semiconscio ateismo dei prìncipi (che adesso amavano appellarsi monarchi per "Grazia di Dio") e, contemporaneamente, il crescente bisogno di libertà dei popoli inquieti che cominciavano ad insorgere contro la schiavitù materiale, ma spesso anche contro la servitù spirituale.

[p.332]

Medio Evo — Anziché offrire saggi di siffatta storia politica, e dimostrare in quel modo che gli slogan religiosi s'erano spenti oppure avevano perduto, dopo la fine delle Crociate, la loro forza persuasiva, mi contenterei di evidenziare — mediante due grandi esempi — come, proprio nell'epoca appena successiva alla decisiva vittoria del papa sull'eretico imperatore Federico, perfino tali battaglie fossero condotte con spirito assolutamente mondano, temporale, comprese quelle che sembravano avere un carattere spiccatamente religioso.

Penso alla lotta tra papa Bonifacio VIII e il re di Francia, nonché al tentativo dell'imperatore Sigismondo di riformare la Chiesa riconciliandola con le istanze dell' èra moderna. In Francia, il duello ebbe esiti senzadio, con la totale vittoria dello Stato nazionale sulla teocrazia; in Germania non sorse uno Stato nazionale, il movimento hussita si esaurì con un ipocrita compromesso e fu perciò un preludio alle due rivoluzioni che, all'inizio del Cinquecento, promisero di liberare spiritualmente e materialmente i popoli, per poi naufragare miseramente; le due rivoluzioni — che secondo la cronologia consolidata non si ascrivono più al Medioevo — saranno presto la Guerra dei contadini e la Riforma.

Io mi permetterò, tuttavia, di estendere la denominazione di Medio Evo molto più in là dell'epoca che i nostri manuali scolastici sogliono classificare sotto questa titolazione. Se per Medioevo s'intendono tutti i secoli in cui ebbero effetto concezioni clericali, in cui l'individuo in azione ritenne — in tutte le questioni della politica e della morale — di doversi rifare alle scritture bibliche, in cui la religione cristiana prima egemone s'andava spegnendo nell'odio contro i diversi e le nuove sette cristiane, allora il Medioevo durò e sopravvisse sicuramente fino alla Pace di Westfalia (1648), e persino anche — per quanto attiene i rapporti fra Stati e tra prìncipi e popoli — fino alla Rivoluzione Francese, sicché solo il XIX secolo rappresenta la transizione ad una moderna, costituzionale visione del mondo.

Al contrario, se per Medioevo s'intendono unicamente i secoli d'una incontrastata teocrazia, d'una egemonia del Dio per tramite della Chiesa di Roma, allora bisogna far cessare codesto Medioevo molto prima della fine del Quattrocento, già duecento anni prima, magari già con le lotte tra il papa Bonifacio VIII e il re Filippo il Bello di Francia. Una comparazione tra questo rinnovato duello mortale e quello precedente (fra l'imperatore Federico II e i papi romani), sarebbe pure un'impresa di gran merito. Se l'imperatore tedesco fu annientato con tutto il suo casato, se solo cinquant'anni dopo il re di Francia ne uscì vittorioso, lo si deve certamente al fatto che in Francia s'era fondata, già allora, un'unità nazionale, sia nel governo sia nel popolo, mentre in Germania, già allora, ogni signorotto metteva il proprio interesse al di sopra di quello generale.

[p.333]

Ma non è da sottovalutare nemmeno che — nel corso di quei cinquant'anni — miscredenza e scetticismo avevano fatto progressi rapidissimi, e che papi e regnanti si erano completamente secolarizzati. Dominavano ancora — nel linguaggio — parole e concetti ecclesiastici, ma la politica di fatto non si curava ormai più della religione. Ancora si sbandierava, in ogni occasione, il luogo comune della "crociata"; nella realtà, però, si correva alle armi esclusivamente per avidità di potere o brame territoriali. Le falsificazioni monetarie del monarca francese assumevano già maggior importanza della negazione dei dogmi chiesastici. Solo con una generazione di tal fatta poteva affermarsi un papa tipo Bonifacio VIII, del quale i contemporanei pensavano che avesse avvelenato il suo predecessore, ed in più che fosse ateo.

Fino a quando i soli religiosi furono in possesso del sapere e dei suoi strumenti, è naturale che anche eretici e razionalisti non potessero che uscire dai ranghi del clero. Ciò era accaduto, come abbiamo visto, anche durante i secoli della teocrazia. La novità stava solamente nei cardinali e nei papi, i quali adesso irridevano — perlopiù con estrema frivolezza — gli stessi fondamenti religiosi della loro potenza, cioè l'esistenza di Dio o quanto meno la redenzione per opera del Figlio di dio, ma che non volevano ciò malgrado rinunziare in nessun punto, e per nessun motivo, al potere della Chiesa. Tra codesti papi senzadio, il più ragguardevole fu appunto quel Bonifacio sul quale, in avvenire, avrebbe circolato questo motto: si era intrufolato come una volpe, aveva regnato come un leone, era morto come un cane.

Bonifacio VIII — Pare che questo papa Caetani non vedesse contraddizioni nel fatto di non credere in Gesù Cristo, e probabilmente nemmeno in Dio, e di pretendere nel contempo per il luogotenente di Cristo (con la celebre bolla *Unam Sanctam* del 1302) il dominio assoluto sui re e sui popoli. Almeno la sua eresia viene ammessa anche da studiosi cattolici, mentre si polemizza ancora sul grado della sua miscredenza.

[p.334] Io seguo naturalmente la rappresentazione che Wenck (*Historische Zeitschrift*, vol.94) ha dato della personalità e del processo di questo papa; solo che con me — nel contesto della diffusione dell'averroismo — il fenomeno d'un papa ateo apparirà forse più

intelligibile. Bonifacio VIII era un eccellente conoscitore del diritto canonico. Ora, essendo papa, e per giunta assetato di potere e appassionato per temperamento, Caetani pose la sua astuzia politica e la sua solida giurisprudenza al servizio della causa: esagerare in modo conseguente, spingendolo all'estremo, l'immenso potere del papato. Il fatto che accettasse appellativi come "Cristo in terra", oppure "dio degli dèi", tradirebbe solamente vanagloria e cattivo gusto; ma il suo realismo politico non s'appagava di titoli così inconsistenti e vacui. Egli si sentiva il signore del mondo, com'era stato soltanto il più potente tra gli imperatori romani. Assistiamo qui al mutare sostanziale dei tempi: esattamente 300 anni prima di lui, papa Silvestro II (più noto sotto il nome di Gerberto) si era limitato — in accordo con l'imperatore tedesco, quasi come un suo vassallo — a dominare spiritualmente la cristianità; Bonifacio pretendeva ormai la sottomissione dell'imperatore e dei re, essendo lui insieme un Nerone spirituale e temporale, altrettanto amante dell'arte, altrettanto irascibile, non meno affascinante del leggendario modello d'un tiranno romano.

In quanto papa, credeva di poter esternare ogni sua ubbia senza ritegno. Un cittadino, un religioso, chiunque esprimesse dubbi sulle dottrine chiesastiche, rischiava la testa; un imperatore o un re rischiava il trono. Il papa non riconosceva alcun giudice al disopra di sé. Inoltre, era nella sua indole una brutale mancanza di riguardo e una certa candida schiettezza. Sono momenti e aspetti quasi accattivanti — nel suo ritratto — codesti scoppi della sua incontenibile energia: come nelle udienze sommerge di ingiurie i prìncipi, come prende a legnate *manu propria* un prelato invadente, come dichiara su due piedi la liceità del coito con donne e bambini (ma anche di peggio). Così non c'era da stupirsi se Bonifacio (stando alle parole d'un testimonio ostile, ma reticente) al cospetto di cardinali e famigli, anzi perfino di forestieri, proferiva senza ritegno parole eretiche o blasfeme sulla religione cristiana.

I suoi contemporanei riportano molti di questi terribili episodi, che d'altronde coincidono largamente con le esternazioni di cui — pochi decenni prima — un altro papa aveva incolpato l'imperatore Federico. In una successione che inizia con la filosofia e termina con l'anticristianesimo, le eresie di Bonifacio denunciano diverse cose: che il mondo non ha avuto principio, quindi non è stato creato e nemmeno avrà fine; che l'anima muore col corpo, e che pertanto non esiste un aldilà né una resurrezione ("anche i santi risorgeranno al pari del mio cavallo morto ieri"); che paradiso e inferno ci sono soltanto sulla terra ("basta che Dio me la mandi buona qui e adesso, me ne frego dell'aldilà!"); che Cristo non era un dio, nient'altro che un uomo saggio e un grande attore; che come papa lui è più potente di Cristo, avendo facoltà di elargire reami; che le tre religioni monoteistiche sono invenzioni umane, fatte per tenere a briglia individui e popoli; eppoi, per finire, che le dottrine della trinità, della nascita virginale, della risurrezione, dell'incarnazione, della consacrazione eucaristica, altro non sono che falsità e mistificazioni.

[p.335]

In tutte queste deposizioni testimoniali, che ci sono giunte protocollate, non si avanza, è vero, l'accusa di diretta negazione di Dio; nondimeno, il tono in cui Bonifacio — in qualità

di cardinale e di papa — parla del suo dio, è spesso beffardo al punto che non si può presumere una fede in Dio. Pare che in un'occasione abbia affermato: solo i dementi o i sognatori possono credere che qualcuno sia mai ritornato dall'aldilà.

L'approfondito dibattito relativo alle cause e alle vie attraverso le quali Bonifacio fosse pervenuto a tali concezioni, non è attualmente ancora esaurito. Che avesse studiato a Parigi, o che vi avesse fatto solo il canonico, certo è che ci visse — quando si chiamava ancora Benedetto Caetani e non era neppure cardinale — per parecchio tempo, probabilmente negli anni in cui l'averroismo era ancora in voga e causava accanite rivalità fra le facoltà. Comunque, non si deve fingere di non sentire che le sue empie esternazioni non si spacciavano né per deliberati papali, né per asserti filosofici, essendo semplicemente solo locuzioni aggiornate d'un uomo di mondo, sia pure — ad onor del vero — di uno assiso sul trono pontificio. Perciò può essere alquanto fuorviante il fatto che Wenck, volendo risolvere il problema dell'origine d'un tale ateismo, faccia solo una comparazione con le tesi di Sigeri di Brabante; ma non è sempre opportuno pensare esclusivamente agli ultimi risultati della ricerca; Sigeri, infatti, era solo uno dei molti filosofi parigini che — negli anni giovanili di Bonifacio — fecero parte del più moderno movimento averroista. Di straordinario c'era solo il fatto che un cardinale e un papa si prendeva la libertà di cavalcare questa moda al pari d'un comune uomo di mondo. Tutte le congetture sull'eventualità che Bonifacio avesse un personale contatto con Sigeri da canonico o da cardinale, mi sembrano oziose.

Il grottesco della vicenda era che qui fosse un papa a spingere all'estremo la dottrina della doppia verità, dicendo in pratica (ovviamente non con parole così chiare) quanto segue: io non credo né a Dio né a Cristo, da uomo moderno quale sono, ma esigo nondimeno da tutti i popoli cristiani la fede nel fatto che a me spetta – in qualità di vicario di Cristo, quale luogotenente di Dio — il supremo potere in questo mondo. È come se Tommaso d'Aquino avesse presagito questo pericolo della doppia verità, avendo messo in guardia dal lasciar trarre dalla ragione deduzioni ereticali, giacché la fede non può non contenere falsità qualora l'impossibilità anche d'un unico dogma fosse dimostrabile per mezzo della filosofia. (Cent'anni dopo Bonifacio, al papa Giovanni XXII si rivolse l'accusa, nel concilio di Costanza, di aver dileggiato l'immortalità dell'anima.)

[p.336]

Un altro fatto non si può fingere di ignorare: che Bonifacio, malgrado la sua alta posizione, non ritenne affatto necessario — come fanno i professori eretici — di fornire all'occasione assicurazioni sulla propria ortodossia; da uomo di mondo, colto ed emancipato, era uno spirito libero, e lasciava andare la fede all'ignoranza e alla stupidità delle masse. L'uomo appassionato, che almeno sessualmente viveva come un non cristiano, che una volta espresse la non cristiana speranza che tutti i suoi nemici crepassero prima di lui, al quale null'altro stava a cuore se non il potere sul mondo, il quale non aveva da temere alcuna punizione al mondo né temeva nulla per l'altro mondo, ebbene costui si serviva

(sarcastico e beffardo come sarà presto l'uomo del Rinascimento) della fede del popolino come strumento del proprio egoismo. Nemmeno sul letto di morte sembrò volersi convertire; quanto meno, di fronte alle solite banali affermazioni, dalla bocca di due testimoni venne la dichiarazione che, ancora nell'ultima ora o pochi giorni prima del decesso, il papa ripudiasse Cristo e la madre di Dio. Nessuna meraviglia, dunque, che si credesse allora in un patto stipulato tra il papa e il diavolo!

Di recente, studiosi cattolici si sono presi la briga di difendere questo papa — davvero improbabile — contro gli attacchi più cattivi. Avrebbero fatto meglio ad ammettere senz'altro la fondatezza delle maggiori imputazioni dicendo: un religioso – nel suo ruolo di politico o di giurista — può ben essere una personalità straordinaria, ma è fuori posto sul trono papale se non è credente, o se non è in grado di tacere sulla propria miscredenza.

Processo a Bonifacio — Del fatto che Bonifacio fosse eletto e sopportato dai cardinali può stupirsi solo chi non conosce la reale situazione di Roma negli anni tra il Duecento e il Trecento. Altrove poteva accadere che si combattesse, tra l'altro, anche per la fede; in Roma, si combatteva esclusivamente per il potere. Bonifacio aveva detto una volta con tracotanza: il papa di Roma sarebbe impotente se i re fossero concordi. In effetti, la sua tirannia fu spezzata (un'accusa a suo carico, quand'era ancora cardinale, restò lettera morta) allorché il re di Francia, grazie alla situazione politica, ottenne la libertà di muovere contro il papa "temporale". In guisa totalmente non cristiana, soli coi loro eserciti, si fronteggiavano il re cristiano quant'altri mai e il "luogotenente" di Cristo. Il re riuscì a catturare il papa, accelerando così anche la sua morte; però non gli riuscì di indurre la Chiesa — vale a dire gli oligarchi in Roma — alla condanna del papa "empio" e senzadio. Né allora, mentr'era in vita Bonifacio, né sei anni dopo la sua morte, quando finalmente si celebrò il processo sulle sue posizioni ereticali. La rocca di Pietro, quella che si dimostrò davvero incrollabile, non fu certo la fede, quanto piuttosto la salda organizzazione politica della Chiesa.

[p.337]

Wenck non ha lasciato dubbi sui motivi per cui il processo postumo a Bonifacio (tra il 1310 e il 1311) finì insabbiato, cosicché una storiografia di parte papista può tuttora affermare che il processo si concluse con un *non liquet.* Il nuovo papa aveva un forte interesse corporativo a che il suo predecessore — grande ampliatore del potere papale — non venisse dichiarato non cristiano; e il re, a vantaggio della sua dinastia, aveva interesse a non dispiacere al nuovo papa. Perciò, dopo un lungo tiremmolla, si raggiunse un accordo sulle procedure e sull'esito del processo che, date queste premesse, diventò una sceneggiata secondo copione. Tutto sembra esser stato combinato in anticipo: le persone chiamate a testimoniare, le domande, le deposizioni stesse. Talché doveva uscirne quanto era stato convenuto: che il re aveva potuto imputare papa Bonifacio in buona fede, ma che le parole accertate del papa non bastavano per la sua condanna.

A codesta commedia partecipano tanto i cardinali simpatizzanti del re quanto i partigiani di Bonifacio. Entrambe le fazioni dissero solenni bugie. Precedenti testimonianze sulle inaudite eresie e bestemmie del papa — da quand'era ancora il cardinale Caetani — vennero mitigate o ritrattate. Nondimeno, all'esame critico dell'intero dibattimento, l'impressione che ne sarebbe rimasta per la posterità fu questa: non solo in Francia, ma anche alla corte papale e in tutta Italia si apprese che il defunto papa Bonifacio VIII era stato un non cristiano, negatore e schernitore di tutti i dogmi. Solo due generazioni prima, il mondo si era sfasciato perché l'imperatore si era chiamato "anticristo"; adesso si rideva del fatto che il papa stesso era l'anticristo, mentre il suo avversario — il re di Francia — era un soggetto quasi peggiore: un non cristiano.

Filippo il Bello — Filippo il Bello trovò in Francia le premesse per istituire, al posto d'una sorta di teocrazia indiretta, ciò che — con un'espressione moderna — si potrebbe chiamare uno Stato nazionale. Quel compito, nella cui attuazione era naufragato Federico II, Filippo lo avvicinò a soluzione: unificare nella persona del sovrano un potere regale e rendere utilizzabile ai propri fini, secondo i bisogni, nobiltà e clero, e addirittura già il popolo; in questo modo gli riuscì di prevalere appieno sul papato. Ma egli conseguì la vittoria da politico realista, sapendo mettere a profitto il denaro procacciatosi con mezzi miserabili; contraffazione di monete, persecuzioni di ebrei, nonché la campagna contro l'ordine dei Templari furono per lui né più né meno che questioni finanziarie.

[p.338]

E dunque, essendo anche Bonifacio un politico realista, non meno avido di potere del re francese, ed essendo ambedue sostanzialmente miscredenti, la lotta fra i due mirò — in tutta franchezza — ad accaparrarsi possedimenti e risorse finanziarie. È pur vero che nelle bolle papali si afferma, con estrema tracotanza, l'egemonia del papa come un dogma, che di continuo si mettono in primo piano questioni ecclesiastiche, e che il re stesso viene lusingato e minacciato insieme con gratificazioni di tipo religioso (la canonizzazione del re Luigi IX); tuttavia si tratta sempre, alla fine dei conti, di puro calcolo economico. E poiché il re era più ricco del papa, trovò un costante appoggio nei prelati francesi. Fino ai nostri giorni, non è diventata realtà una Chiesa cattolico-tedesca; già nel Trecento, invece, esisteva una Chiesa gallicana, per buona sorte della Francia. E non solo lo Stato nazionale, anche la Chiesa nazionale aveva interessi più urgenti delle questioni di fede; i rappresentanti del "cielo" e della terra si mentivano a vicenda (oppure mentivano a se stessi) ogni qualvolta usavano slogan religiosi, come in passato. Si continuava a dire "crociata", ma si pensava solamente ad un buon pretesto per estorcere soldi, mirando a scopi concreti e immediati.

Perfino quando si celebrò finalmente quel processo sulle eresie del papa Bonifacio (nel frattempo defunto), le trattative finirono con la commedia in cui — come s'è detto — le due parti fingevano e mentivano. Allorché, cinquant'anni prima, il papa aveva bandito l'imperatore Federico come eretico, la contesa era finita con la tragedia della dinastia

Hohenstaufen. I 29 punti dell'accusa, contestati a Bonifacio ancora in vita, furono messi insieme senza prove e basati spesso su pure dicerie, e dovevano porre in buona luce l'ortodossia dell'accusatore, cioè del re, ma costituiscono tuttavia una documentazione dell'incredulo spirito del tempo. L'ostilità verso lo Stato nazionale dei Francesi viene imputata al papa — pochi decenni prima considerato ancora il "re dei re"- come un delitto grave, non minore della congiunzione carnale con animali.

[p.339]

A scanso di ripetizioni, ne cito solo qualche esempio. Bonifacio avrebbe detto che preferiva essere un cane o un asino che un francese, ovvero un uomo destinato all'eterna beatitudine. Aveva dichiarato di voler umiliare la Francia, anche a costo di mandare in malora la Chiesa. E ancora: sollazzarsi con le cortigiane non è più peccaminoso che sfregarsi le mani; diceva di frequentare gli indovini, di tenersi un diavolo casalingo; di praticare professionalmente la simonia e di essere un sodomita. Aveva fatto assassinare molti religiosi in sua presenza (nonché ucciso il suo predecessore), violando il segreto confessionale e trasgredendo il digiuno quaresimale. Aveva giurato di fare dei Francesi o dei martiri o degli apostati. Ora, essendo Bonifacio morto miseramente pochi mesi dopo queste accuse senza precedenti, il re Filippo non si appagò di essere stato prosciolto dal papa successivo, e persino di esser stato dichiarato innocente dal nuovo papa susseguente. Anzi, pretese una condanna postuma di Bonifacio. Fu quel processo, appunto, a trasformarsi in un ignobile mercimonio. Dietro le quinte d'un procedimento in apparenza giuridico, le parti — come detto — si accordarono su ciò che i testimoni avrebbero dovuto dire e su come sarebbe stato il verdetto. Certo, la vittoria del re sarebbe stata, se possibile, ancora più completa, se non avesse consentito a svenderla; lo stesso concilio preservò la tradizione del papa infallibile, abbandonando tuttavia i Templari in balìa del potente re. Lasciandoli al saccheggio e allo sterminio.

Templari — La vergognosa condotta del re Filippo nei confronti dei Templari meriterebbe qui un'esposizione approfondita in quanto costituisce uno spaventoso modello — già all'inizio del Trecento — per l'epidemia prossima ventura dei processi per stregoneria; anche in essa, infatti, si incolparono le vittime di immoralità e di ateismo, estorcendogli prove e ammissioni coi mezzi della tortura, al fine di arricchire i potenti. In effetti, l'ordine dei Templari, enormemente facoltoso e fattosi assai mondano, costituiva in Francia uno Stato nello Stato; fu così che Filippo il Bello — interessato esclusivamente ai loro ingenti patrimoni — poté accusarli di complottare contro il suo regno unificato a fatica.

Questo per la posterità. Per i contemporanei, invece, bastavano le incriminazioni con cui — fin dalle origini — ogni setta cristiana aveva perseguitato tutte le altre: che i cavalieri templari rinnegavano Gesù Cristo, insultavano il crocefisso e dichiaravano leciti i più nauseanti atti di libidine. Gli sventurati cavalieri furono ora sadicamente torturati, ora adescati con lusinghe di clemenza; in tal modo vennero ridotti all'impotenza, dato che in Francia — quanto meno col consenso del papa — furono condannati a morte sul rogo,

mentre in altri paesi, dove i governanti non avevano alcun interesse finanziario allo sterminio dell'Ordine, si potè comprovare l'innocenza dei Templari.

Il processo era incominciato nel 1307; alla fine, nel 1314, venne bruciato vivo anche il Grande Maestro, che ancora tra le fiamme protestò l'innocenza dell'Ordine. Nella contesa per il bottino, non si potrà facilmente addebitare ad una banda di briganti un'infamia simile a quella che commisero i regnanti — religiosi o laici che fossero — nella spartizione dei tesori appartenuti ai Templari; la stragrande maggioranza dei beni mobili e immobili dell'Ordine fu aggiudicata alla corona francese. Il papa, Clemente V, impegnato in questo odioso mercimonio, morì esattamente 40 giorni dopo il grande Maestro Jacques de Molay, e il re li seguì nel medesimo anno; se ne dipanò una leggenda, secondo la quale il Maestro dell'ordine avrebbe vaticinato la fine imminente dei suoi assassini. Già la formazione della leggenda sembra dimostrare che il popolo stava dalla parte dei Templari senzadio.

[p.340]

Non è possibile invero alcun dubbio sul fatto che i Templari conducessero una vita privata non cristiana, e in sostanza francamente irreligiosa, sebbene fosse inventata di sana pianta la calunniosa asserzione che, delle loro tendenze e opinioni, avessero fatto il fondamento d'una nuova religione del diavolo.

La vittoria del re di Francia sulla Chiesa romana ci dimostra in tutto e per tutto come, all'inizio del XIV secolo, fossero superate le idee e i concetti che solitamente si associano al Medioevo, che però dominarono effettivamente la cristianità solo nel periodo delle crociate. Gli Ordini religioso-cavallereschi erano ormai antiquati e alienati dai loro fini, perché gli Stati nazionali avevano da assolvere compiti ben più importanti che l'espansione del cristianesimo e le conquiste nella terra promessa del vecchio Dio ebraico. I papi furono costretti a cedere, rinunziando alla pretesa di essere i padroni della terra, al di sopra dei monarchi temporali. I dominatori dei nuovi Stati nazionali guidavano il gioco politico, scomodando le tradizionali parole d'ordine della religione assai meno di quanto usassero le ragioni della morale e del diritto.

Un diffuso machiavellismo — 200 anni prima di Machiavelli — era diventato ragion di Stato, tanto a Roma quanto a Parigi. Tra i prìncipi laici ed ecclesiastici aveva vinto il razionalismo, di cui l'imperatore Federico II era stato il primo martire cinto di corona. Il distacco dalla religione positiva — l'ateismo vero e proprio — si ritroverà tuttavia a lungo soltanto tra i governanti; però la religione rimase intatta per i sudditi più o meno istruiti, buona per il popolo, e continuò ad essere posta al servizio della politica dai regnanti sia chierici che laici. D'ora in poi i signori della guerra, pur non avendo alcuna fede, condurranno a maggior ragione incessanti guerre di religione; ed è questo Medioevo — così tardivo, disonesto, ipocrita — che non sarebbe terminato con la scoperta dell'America, e nemmeno con la Riforma.

[p.341]

9. MAESTRO ECKHART E GUGLIELMO DI OCCAM

MEISTER ECKHART – GUGLIELMO DI OCCAM – MISTICA FEMMINILE

Mentre regnanti ecclesiastici e laici si erano scristianizzati in misura sconcertante, possiamo constatare nei pensatori coevi — e segnatamente negli spiriti migliori e più impavidi — una dura e affannosa ricerca, un battagliare con i vecchi poteri, che era del resto, molto di più di quanto solitamente si sappia, un dibattersi nelle difficoltà della lingua logora, inveterata, cioè col linguaggio della filosofia "scolastica". Però la Chiesa non appariva ancora direttamente minacciata, come cent'anni più tardi, dai successi del movimento hussita; né il singolo pensatore eretico era ancora ineluttabilmente minacciato di morte. Regnava ancora una certa libertà nell'uso degli arnesi scolastici; tanto più ardua, però, era la liberazione dalla stessa Scolastica, da quei concetti che sembravano esigere una fede incondizionata.

Nel pensiero dei re e dei papi — gli uni e gli altri politici "realisti" in ugual misura — noi possiamo immedesimarci senza fatica, poiché quegli uomini duri o amorali erano liberi al pari di noi; ma non potremmo compenetrarci nel pensiero dei due massimi esponenti del primo Trecento — di un Meister Eckhart e di un Occam —, se per il fervente mistico non disponessimo di una nostra "mistica", e se per il veemente antipapista Occam non ci soccorresse un cristianesimo intimamente francescano. La semplice conoscenza della mistica e d'un siffatto cristianesimo è un povero surrogato. Ebbene, con questa modesta riserva, vorrei tentare di tralasciare — sia per l'abissale mistico Eckhart, sia per l'eroico nominalista Occam — certi passaggi che a loro spettano nelle lotte del loro tempo, ma anche di mostrare che né il mistico né l'antipapista operarono consapevolmente nella direzione del razionalismo. Entrambi furono bensì condannati dalla Chiesa, ma tutti e due furono cristiani migliori dei loro giudici.

Meister Eckhart — Se il Maestro Eckhart fosse tanto facilmente accessibile quanto è difficile da comprendere, egli correrebbe oggigiorno il pericolo di diventare uno scrittore alla moda. La sua forza linguistica (trasferita da Gustav Landauer con meravigliosa finezza nel linguaggio dei nostri giorni) è sconvolgente a tal punto che non possiamo fare a meno di leggere in lui la nostra "mistica atea"; ma qui lo falsifichiamo di certo, perché i suoi concetti sono cristiani, sono "scolastici", anche là dove pare che insegni panteismo, o addirittura ateismo. Leggendo la sua operina "Del furore dell'anima", crediamo di percepire la voce di Faust; ma è un Faust ancora al guinzaglio, che addenta la catena i cui anelli sono le illacerabili parole della Scolastica[10].

[10] Per usare intenzionalmente un'espressione forte, sarebbe una menzogna e una volgarità quella di annoverare Meister Eckart tra i nostri atei materialisti, dato che lui, in fervidissima superiorità divina, si incroda all'occasione fino alla negazione verbale del concetto di Dio. Solo che noi non dobbiamo, a nostra volta, essere troppo schifiltosi, e non dobbiamo peritarci di ammettere che in ogni negazione del genere si nasconde una ribellione, fosse pure una ribellione per eccesso d'amore. È questo infatti il caso di Meister Eckart, in nessun

Al mio cieco amore per Meister Echkart ho provato una volta a dare espressione sotto la voce "Mistica", che si può leggere nel mio "Dizionario di filosofia"; oggi — dieci anni dopo (1923) — non ho nulla da ritrattarne. Ora e qui, ho soltanto il dovere di tracciare una netta demarcazione tra la libertà ereticale con cui Echkart, il migliore fra tutti i cristiani, visse e seppe comunicare il miracolo primigenio d'ogni religione — l'interiore connubio con l'Uno-Tutto —, cioè un confine tra questa libertà e la sua rimanente sottomissione ai concetti della Scolastica cristiana. E di nuovo dovrei starmene zitto, se uno scettico ancora più spregiudicato di me volesse obiettarmi: forse la suggestione che la lingua di Meister Echkart esercita su di te si basa soltanto su un'illusione acustica, o forse lui ti sembra così irresistibile perché balbetta — grande e spaurito — come un geniale fanciullo.

Sulle dotte questioni relative al rapporto tra gli scritti in lingua latina e tedesca di Echkart io non mi dilungo, tanto meno in quanto non intendo coinvolgere in alcun modo quel profondo mistico nel cammino del razionalismo. Dirò di più: può esserci una storia del razionalismo, dell'ateismo — a misura che si dà più in generale una scienza storiografica —, dal momento che in essa, come nel corso d'una battaglia, è stata espugnata una trincea dopo l'altra, e ciascun soldato che subentra mantiene la postazione conquistata dal compagno precedente; ma non può darsi un'analoga storia della mistica. Anche nell'illuminismo — o nell'ateismo — sono all'opera molto sentimento e molti umori; ma un obbiettivo è comunque presente, ed è lo smantellamento d'una struttura brutta e dannosa.

La mistica non è che stato d'animo personale, sentimento individuale, e si lascia solamente vivere, non comunicare; su questo può illudere soltanto il fatto che gli slogan dei più facondi mistici poterono essere trasmessi, dati in retaggio, e parve che avessero una storia. In H. Suso, ad esempio, non sentiamo quasi più traccia di Meister Echkart, sebbene le espressioni di entrambi suonino talvolta simili; e Lutero s'illudeva di stabilizzare ancora la gracile mistica della "teologia tedesca" quando — andando già oltre la fondazione ufficiale della nuova religione pretesca — aveva pattuito illeciti mercanteggiamenti coi prìncipi tedeschi.

Meister Eckhart ha lasciato dopo di sé utopisti e ammiratori, non una scuola. Perciò è una tautologia, più che una deduzione logica, spiegare l'eresia di Echkart partendo dalla peculiarità della sua fede. È un eretico chi non si conforma alla disciplina della sua Chiesa; dipende dalla Chiesa, dunque, se questa disciplina includa solo il giuramento di fedeltà, o

luogo forse tanto impetuoso quanto nei brani che ci sono tramandati sotto il titolo "Sulla collera dell'anima". L'anima in collera vorrebbe essere Dio e che non esistesse neanche una creatura ; beninteso, essa brama di essere solo la "pira essenza", di modo che non ci fosse né Dio né creatura. Perché tutte le cose sono Dio. Dio non può creare nessuna immagine di sé. Ciò andrebbe oltre la percezione umana. Ciò che è accessibile ad una denominazione, per l'anima incollerita non è più Dio. Qualunque cosa è idonea alla rappresentazione, non la considero più Dio. Non c'è più alcun Dio "per me". E come per me non c'è più nessun determinato e nessun singolo, così anch'io non sono un'anima per nessuno.L'anima nobile esce talmente da se stessa da non farvi mai più ritorno, penetrando talmente in Dio, da non poterne più uscire. Giacché Dio è ancora più immutabile del Nulla. Dio è un nulla per la comprensione di tutte le creature.

debba estendersi magari fino ai gesti con cui si chiude l'ultimo bottone dell'uniforme. È la Chiesa a decidere quanto è abbastanza importante da esser considerato prova di deviazione ereticale.

[p.343]

Meister Eckhart fu pertanto un arcieretico, perché contestò lo sviluppo della Chiesa con tutta la forza del suo spirito. Basti solo mettere a confronto le personalità del giudice e dell'imputato; non è davvero il caso di occuparsi dell'oggetto dell'accusa. (Meister Echkart, nato nel 1260 presso Gotha, morto nel 1327, fu tratto in carcere da Colonia due anni prima della sua morte, forse in conseguenza della persecuzione allora avviata contro le associazioni di beghine e di begardi; il verdetto, tramite bolla papale, fu emesso due anni dopo la morte di Eckhart, motivato in parte sulla base dei suoi scritti latini.) Proprio quel papa che condannò così futilmente il Maestro "spirituale", e stranamente, nello stesso periodo, fece predicare una crociata ufficiale contro il protettore imperiale di Occam — lo sgraziato, vegliardo pontefice Giovanni XXII —, proprio costui, con tutto il suo multiforme affarismo, aveva avvilito ancor più la Chiesa a furia di mercimoni ed esteriorizzazioni. Soprattutto sotto il suo regno, in luogo d'una grande lotta per l'egemonia mondiale, era subentrata una meschina e volgare sete di potere, per non parlare della corrispettiva e ancor più volgare bramosia di denaro (Giovanni XXII, stando alle testimonianze, forse esagerate, dei contemporanei, accumulò tesori fino allora mai visti). L'arcieretico Echkart, per contro, voleva interiorizzare la religione, non nutrendo particolare interesse per l'esteriorità della Chiesa.

Un solo problema, che non è però di carattere filologico né biografico, merita almeno breve menzione, per esser tosto accantonato. Si è rilevata una contraddizione nel fatto che Meister Eckhart insegna — per quanto si potrebbe definire la sua filosofia — una sorta di panteismo, ma che per il resto (e non solo nei suoi scritti latini) si colloca saldamente sul terreno del più ortodosso fra i dottori, quello di Tommaso d'Aquino. Il panteismo sembrava conciliarsi meglio con la mistica che non il sistema del *doctor Angelicus.* Il vero anello di congiunzione tra l'eresia panteistica e l'ortodossia tomistica è però da ricercarsi altrove che nella mistica; lo troviamo presto nella dipendenza di Eckhart dalla dominante Scolastica, dal realismo verbale, dalla teoria per cui i supremi concetti sarebbero realtà, sostanze.

[p.344] Questo realismo illude soltanto sulle sue conseguenze, giacché incombe su di noi — di solito — in strettissima congiunzione col dogmatismo cristiano; se pensiamo il Cristianesimo sciolto da esso, allora proprio il più stravagante, manierato realismo non può non portare a concezioni nei cui confronti Tommaso avrebbe dovuto inorridire. Ecco che il concetto più astratto è allora anche quello più reale (anzi propriamente l'unico reale), essendo Dio la quintessenza di tutte le realtà, ovverosia l'iddio identificato nel mondo. In Tommaso si trovano solo debolissimi indizi di siffatte temerarietà; ma neanche in Eckhart si arriva ad una rottura con le idee della Chiesa, perché la lingua — in definiti-

va anche la lingua occultamente immanente nei suoi sermoni tedeschi — restava pur sempre il linguaggio della Scolastica, quello delle scuole di teologia cristiana.

Vero è che Meister Eckhart si arrovella quasi esclusivamente sull'anima umana, e ciò in un'epoca in cui non esisteva ancora la moderna scienza psicologica; e certamente egli si differenzia, grazie alla sua professione di non sapere, dall'onnisciente Tommaso; ma domande e problematiche di critica cognitiva gli sono ancora estranee: lo tormenta solo la salvezza dell'anima, acquisibile solo con la nascita di Dio al suo interno. Si è definita la ricerca della divinità di Eckhart — come quella di Dionigi — una teologia negativa in quanto, negando di grado in grado tutte le definizioni del finito, ti fa ascendere all'oscurità assoluta della divinità senza nome; talora, Eckhart ha perfino fatto distinzione (ma non dogmaticamente) tra il Dio operante e la più alta, ininfluente Divinità. Ma poi torna a vivere in quella visione, lasciandosi calare nel riconoscimento che tutti i misteriosi concetti della teologia scolastica — la Trinità! — sono sostanze essenziali, che Dio ha infuso la sua essenza in tutte le creature e che queste vogliono rifluire nel loro centro generatore. Per questo "non divenire" dell'anima, l'unità di dio e creatura è insieme un fine e una condizione. L'anima può riconoscere il suo Dio solo perché vi partecipa; la "scintilla" fa parte della fiamma. Nella teologia pratica, Eckhart arriva al punto da ritenere la bigotteria (digiuno, veglia) come un'ispirazione del diavolo; e questo diavolo ha una realtà, non meno di tutti i concetti della religione, con la differenza che questi vengono magari rivolti, secondo i casi, a fini spirituali o di agiate comodità. L'umanità di Cristo aleggia dinanzi a noi, affinché possiamo afferrare la sua divinità: Maria è beata, ma solo perché ha generato Gesù spiritualmente[11].

[11] Tutta quanta la ricerca su Eckart ha dovuto riposizionarsi a fondo, da quanto il dotto domenicano Denifle ha riscoperto gli scritti latini del Maestro, documentando i numerosi errori contenuti nelle monografie su Eckart. Ebbene, non è che ora ci si debba accodare per forza alle vedute di Denifle. Ci mancherebbe! Egli si è appiattito e giura su san Tommaso, è ortodosso epigono della Scolastica, e crede di avere un pio interesse nel pensare che Meister Eckart non fosse un individuo autonomo, ma piuttosto un mediocre alunno della Scolastica : una testa confusa, la cui dottrina fu del resto condannata a ragione. Perciò gli viene anche assai a proposito il fatto che i suoi predecessori nella letteratura eckartiana abbiano decretato che il Maestro era un panteista; codesti studiosi, è pur vero, Denifle CFR li svillaneggia più aspramente di quanto si soglia fare oggi, ma nondimeno gli piace far valere l'"accusa" di panteismo contro Eckart, addirittura rincarandola, in realtà con cognizione di causa enormemente maggiore di quanto avessero gli storiografi del panteismo medioevale. Denifle fa dappertutto riferimento agli scritti latini (la cui quantità era molto più grande delle prediche e frammenti tedeschi riuniti alquanto superficialmente da Pfeiffer), e ci introduce nel mondo ideale dello scolastico Eckart, a guardar bene, per la prima volta. Certo, per la gioia che promana da Eckart è sufficiente che noi ci sentiamo quasi trasportati nella sua comprensione; ai fini della ricerca storia, tuttavia, non ha affatto importanza, a mio avviso, che noi si possa inserire un senso a noi intelligibile nel vecchio linguaggio obsoleto, bensì importa solo poter constatare: Eckart ha parlato la lingua del suo tempo. E questa constatazione è, senza dubbio, una durevole conquista di Denifle.
Ciò che noi – davvero confusamente per parte nostra – intendiamo parlando del panteismo di Eckart va ricondotto alla teoria metafisica scolastica: Dio è l'essere o l'essenza del mondo. E certo, i vecchi maestri facevano ancora distinzione tra essere ed essenza, o in qualunque modo – procedendo a tastoni nel buio — si voglia tradurre la differenza tra *esse* ed *essentia* : perché si sa, dove mancano le idee, ecco offrirsi giustappunto la parolina. Con la creazione del mondo, come il popolo se la immagina, mentre con la creazione dal nulla non succede nulla: la Creazione è eterna come Dio. Nel senso dei nostri monisti materialisti Eckart non è stato

[p.345]

Guglielmo di Occam — Occam, contemporaneo più giovane di Meister Eckhart, (essendo nato verso 1280 e morto forse nel 1349), fu visto senza forzature come l'antagonista del mistico. Eckhart era all'estrema destra del realismo, mentre Occam (chiamato così dal suo luogo natale) fu il rinnovatore del nominalismo, meritandosi come tale il soprannome onorifico di *inceptor venerabilis.* Eckhart, orientato nella dottrina sulla sofferenza della salvezza, nella vita sempre fedele servitore del papa, fu in sostanza un solitario, alieno dal mondo; Occam fu invece un carattere battagliero, un politico che voleva subordinare il papa nelle cose terrene all'imperatore, nelle cose spirituali alla Chiesa.

Forse non è storia, ma solo pettegolezzo storico, comunque ben trovato, ciò che si raccontò nel 1328 (da me già menzionato in altro contesto), il detto di Occam all'imperatore tedesco Ludovico il Bavaro: "Tu difenderai me con la spada, io te con la lingua." Ebbene, l'indefesso oppositore del realismo ortodosso, l'irriducibile contestatore delle pretese papali non può non farci d'acchito l'impressione di essere un razionalista, un non cristiano, come l'imperatore Federico II. A favore di ciò depone anche il fatto che la Chiesa di Roma lo perseguitò accanitamente e che la Facoltà di filosofia di Parigi vietò le sue lezioni sulla dottrina nominalistica. Eppure Occam non fu più illuminato di Echkart; neppure lui fu in grado di svincolarsi, con l'aiuto del suo nominalismo, dalle catene della Scolastica. Da notare c'è solo che il domenicano Echkart e il francescano Occam si assomigliarono non poco nella loro comune appartenenza alla Scolastica.

[p.346]

L'ostilità di Occam verso la Curia romana non fu però determinata da convincimenti filosofici o dalla sua posizione politico-ecclesiastica, bensì da ragioni inerenti al suo Ordine, connesse certo strettamente con la più profonda riforma del cristianesimo, con la nostalgia di Francesco d'Assisi per la povertà della Chiesa delle origini. All'interno dell'Ordine francescano, per la verità, la lotta infuriava già dalla sua fondazione. A questo punto, i Domenicani e papa Giovanni XXII avevano ormai condannato il movimento più rigoroso, più "cristiano", e appunto per questo Occam e i suoi sostenitori francescani erano stati incarcerati e, dopo la loro fuga, colpiti dal bando.

Per il papa, la lotta pauperista dei Francescani era naturalmente solo una questione irrilevante, in rapporto con la lotta per l'egemonia mondiale: Chi era il padrone del mondo, il papa o l'imperatore? Proprio allora il papato aveva rincarato a dismisura le sue pretese, fino al cattivo gusto (come oggi ammettono perfino scrittori di parte cattolica), affermando che il papa può essere persino un delinquente, purché non sia un eretico; egli è la fonte di tutti i diritti, e pertanto svincolato da qualsiasi precetto giuridico. Nel papa consiste l'antico imperio di Roma; il re tedesco — in qualità di imperatore del Sacro

---

panteista e non ha insegnato nulla (come ha sentenziato il Cusano), per cui la creatura sarebbe il creatore; ma certo nel senso della Scolastica, di quella realistica della parola, la quale anche della "bianchezza" (*albedo*) faceva la causa dell'"esser bianco" peculiare degli oggetti bianchi. L'astrazione del mondo venne trasformata nella causa stessa del mondo; e questa causa del mondo – ed in questo si occultò la mistica più profonda – nacque quale Dio nel singolo cristiano.

Romano Impero — gli contesta l'autorità imperiale, per cui sussiste una dura inimicizia tra la Germania e Roma, e il papa si arroga il diritto di dare ai tedeschi il loro capo, e addirittura di esautorare i prìncipi elettori.

Durante questa guerra senza quartiere per la così detta egemonia del mondo, allora divampante con crescente intensità, Occam si mise al servizio dell'imperatore germanico, animato in ciò dal suo ideale (la Chiesa doveva esser povera), che invero era più religioso, più intimamente sofferto di quanto sarebbe stato — duecento anni più tardi — il movente iniziale di Lutero, cioè il commercio delle indulgenze. Da francescani rigorosi, Occam e la sua cerchia contestavano il potere e l'avidità di ricchezze del papa; in tal modo pervennero a sostenere l'imperatore tedesco. Ciò che per noi, nelle tesi politico-ecclesiastiche di Occam, suona moderno e razionale, era in buona sostanza solamente antipapale, non anticristiano. Così è del principio che, in tutti i problemi temporali, il signore supremo è l'imperatore. Il che viene dimostrato così acutamente che a noi par quasi di udirvi una certa critica alla Bibbia e alla giurisprudenza; nondimeno, dinanzi a questioni veramente religiose, dinanzi al dogma, constatiamo che Occam — il temerario nominalista! — si blocca regolarmente, per cui non può esser chiamato neppure un eretico, per non dire addirittura un libero pensatore.

[p.347] Certo, nella predicazione della povertà evangelica, Occam fa qualche altro progresso: la lezione testuale della Bibbia e la ragione umana — entrambe emananti da Dio — sono insieme sì infallibili, però il papa può sbagliare; tutt'intero il cristianesimo sarebbe posto in discussione, se il papa fosse infallibile; le innovazioni non sono da rigettare per principio; un francescano ha il medesimo diritto alla critica che ha un domenicano. (Al qual proposito, non appare amichevole un riferimento a Meister Echkart, alias Magister Aycardus Theutonicus; ma si sa che l'ordine domenicano era il più ortodosso, collocando ovunque i suoi giudici della fede).

Collocazione di Occam — Questo critico atteggiamento di Occam non viene sopravvalutato nei suoi effetti, se si afferma che egli ha fondato un indirizzo filosofico "moderno", che non pensava più alla maniera ligiamente scolastica. Certo, la Scolastica seguitava a dominare a Parigi e nelle nuove Università, tant'è che — anche dopo la vittoria popolare degli umanisti — tenne occupate ancora lungamente le cattedre; tuttavia, da Occam in poi, vi fu sicuramente una "fazione" moderna, convinta della vacuità della dialettica scolastica. Ancora Lutero, il quale si riteneva inconsciamente un nominalista, si sentiva partecipe della fazione degli "occamisti".

Sennonché il nominalismo — o forse meglio il terminismo di Occam — non è né anticristiano (come era stato probabilmente il nominalismo ai suoi inizi), né ateistico, come il nominalismo sarebbe dovuto divenire nella sua forma critico-linguistica. Eppure esso è già psicologico; è questo il nuovo, nell'apparizione di Occam. Solo che non è lecito lasciarsi ingannare dalla confezione dei suoi pensieri; Occam ha liquidato la Scolastica, se non che la sua unica arma era il linguaggio della scolastica. È spesso arduo trasferire le

sue asserzioni nella nostra lingua in modo da riconoscervi insegnamenti e aspetti psicologistici: tutti i concetti sono reperibili solo nello spirito umano, non nel mondo esterno, e la scienza ha a che fare sempre e solo coi concetti, non direttamente con le cose.

Ci riporta alla critica del linguaggio, Occam, quando — con la folle logica della Scolastica — perviene a grottesche parodie dei dogmi (lo Spirito santo è partorito da Maria, Dio è una pietra o un asino, dio è il piede di Cristo), per poi magari dimostrare con acume l'irragionevolezza di codesti asserti (e di analoghi princìpi etici). Solo che Occam vuole forse divertire, ma mai bestemmiare; eppoi lui — come farà Lutero nel primo anno del suo esordio — si sottomette senza condizioni alle decisioni della Chiesa, con l'unica riserva che essa sia vincolata alle parole delle Scritture e alla loro logica interpretazione. Tuttavia non transige sul principio che l'autorità della Scrittura è superiore all'autorità della Chiesa, specialmente nella questione che lo appassionava in maniera assoluta, ossia nella lotta per la povertà evangelica; per il resto, non lascia dubbi sulla propria totale soggezione alla Chiesa, anche là dove (secondo il nostro modo di vedere) non può esser fondato su alcun testo biblico, trovando invece fondamento nei misteri della cristologia e dei sacramenti.

[p.348]

Con un uomo meno coraggioso di Occam, si potrebbe dubitare della lealtà di tale sottomissione; si potrebbe pensare che il rinnovatore del nominalismo avesse ormai tratto tutte le conseguenze, che nel suo cuore fosse non cristiano. Ma proprio la sua imprudenza e la veemenza nella lotta per la povertà evangelica — che fu la missione della sua vita in quanto imperativo del cuore —, mi sembra comprovare la serietà con cui sentiva l'autorità del verbo divino. Per uno scettico, questo problema non sarebbe potuto essere così importante. E, nella sua ostilità al papato, Occam rimase fermissimo fino alla morte. Seguì l'imperatore Ludovico a Monaco di Baviera, dopo il fallimento della discesa a Roma, restandogli fedele anche dopo la morte dell'imperatore (1347). A Monaco, l'eroico pensatore rimase sempre più isolato. I suoi compagni di lotta, tra i francescani, vennero meno; era stato eletto un imperatore secondo il gradimento del papa, e tutto l'ordine francescano si affannò per spingere il vecchio Occam malato alla ritrattazione. Ma è assai improbabile la notizia che Occam avesse davvero ritrattato e fosse morto con l'assoluzione; molto più probabile che la morte lo liberasse dai tormenti morali cui da anni ormai era sottoposto al fine di estorcergli la sconfessione.

La Chiesa ha preso la sua vendetta. L'onore — toccato a tanti mediocri spiriti suoi contemporanei — restò negato al più vigoroso filosofo della Scolastica: fino ad oggi, la Chiesa non ha pubblicato le opere complete di Occam, né le accademie scientifiche hanno colmato questa lacuna.

Eckhart e Occam — Anche in questo furono compagni di sventura Maestro Eckhart e Guglielmo di Occam: i libri di entrambi erano stati condannati dalla Chiesa, sicché solo con ansia e paura vennero conservati e trascritti da seguaci clandestini. La comunanza di

tale destino, tuttavia, non ci dovrebbe sviare nell'errore di scorgere in essi degli spiriti affini. Affini essi furono unicamente nel rigetto verso la Chiesa esteriorizzata, laicizzata e mondana del loro tempo, alla quale contrapposero una religiosità interiore, sovente estranea alla struttura chiesastica. Eppure tale religiosità fu, in Eckhart e in Occam, tanto dissimile, tanto distante, quanto lo sono spirito politico e spirito monastico, oppure quanto, direi quasi, spirito femminile e spirito maschile.

[p.349] Stato e Chiesa — bisogna ribadirlo con estrema chiarezza — non avevano più cristianesimo; ed ecco farsi avanti Maestro Eckhart e i così detti "Amici di dio", facendo rinascere nel loro amore il figlio di Dio (il Maestro con più "scolastica", gli Amici di Dio con più miracolismo mistico). Ed ecco affacciarsi Guglielmo di Occam e gli altri protoriformatori, predicatori d'un povero cristianesimo primitivo, decisi a salvare la Chiesa dal peccato delle ricchezze.

Mistica femminile — Sia detto tra parentesi: è più che altro una metafora, questa che ho usato, di far derivare i mistici tedeschi da uno spirito "femminile" dei suoi migliori predicatori. Con una certa esagerazione — e senz'ombra di malizia — si potrebbe asserire: la mistica tedesca del Trecento fu una scolastica destinata alle donne. Il che è senz'altro valido per i sermoni tedeschi di Meister Eckhart. Uno studioso come H.Denifle ha mostrato (*Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte*, 1886, p. 641 segg.) come questo genere di predica si formò dapprima nei monasteri femminili. Tra le monache, in particolare tra le domenicane, v'erano molte donne istruite, provenienti da aristocratici casate; i loro confessori e predicatori non potevano non essere religiosi "moderni", e la Scolastica era allora, appunto, la quintessenza della modernità.

Quando si cercò di tradurre, di volgarizzare nel modo più semplice le assurde stravaganze della Scolastica, allora ne scaturì — quasi spontaneamente — la mistica. Sembra che Eckhart fosse uno fra i primi di questo genere di predicatori. Del resto, chi ha sensibilità per queste cose potrebbe richiamare d'istinto alla memoria che anche la persona di Gesù incontrò proprio fra le donne un sèguito appassionato, e che la risurrezione del Cristo venne creduta ed annunciata dapprincipio da una donna. E si potrebbe inoltre rammentare la presenza delle donne fra i martiri: esse affrontavano la morte non certo per un dogma, quanto per la loro virginale appartenenza al loro salvatore.

In Eckhart come in Occam, che provenivano da ambienti così antitetici, riscontriamo dunque lo stesso, o certamente analogo conflitto (liberatorio soltanto per se stessi) tra lo spirito e la dottrina della Chiesa. Similmente, dall'altra parte, vediamo nei capi di Stato lo stesso distacco dagli interessi della religione. Ludovico il Bavaro, non meno dell'antiimperatore Carlo IV (imposto da Roma ai tedeschi) erano politici per i quali la Chiesa era una forza politica né più né meno delle altre, i grandi prelati erano prìncipi come gli altri prìncipi. Gli imperatori germanici erano diventati profani quanto i re di Francia e di Inghilterra, o come i più o meno grandi tiranni d'Italia. Neppure è giusto dire che gli imperatori tedeschi dovessero aver maggiori riguardi della leggendaria interiorità del loro

popolo; solo negli anni più inquieti i successori di Carlo IV dovettero fare i conti con gli umori del popolo, mentre di regola dovevano confrontarsi unicamente con gli esponenti della nobiltà.

[p.350]

10. L'IMPERATORE SIGISMONDO E IL MOVIMENTO HUSSITA

SIGISMONDO – BARBARA DI CILLI – USSITISMO – JOHN WYCLIFF – LA BOEMIA – JAN HUS – CONCILIO DI COSTANZA – GIROLAMO DA PRAGA – USSITISMO E DINTORNI – FRATELLI BOEMI – "REFORMATIO SIGISMUNDI" – FRIEDRICH REISER – APPELLO ALLA RIVOLUZIONE – NINO IL PIFFERAIO

Dappertutto andava ormai declinando la potenza dell'unica Chiesa "universale". Ed è ora causa, ora conseguenza di codesta regressione — ma in ogni caso emblematico — il fatto che l'unica, collettiva lingua ecclesiale, il latino, venisse quasi dovunque soppresso e soppiantato dalle lingue nazionali, dapprima in Italia e in Francia, poi anche in Inghilterra e in Germania. Con Dio si era potuto parlare solo in latino; d'ora innanzi, però, si perderà l'abitudine di parlare con Dio.

In Francia, però, si erano formati una Chiesa nazionale e uno Stato nazionale; la Chiesa nazionale era diventata uno strumento, spesso ostico, nelle mani del re, il quale abusava delle idee su Stato e Chiesa per il suo esclusivo vantaggio, tutt'al più a vantaggio della propria dinastia. In Germania, invece, tutti i tentativi del genere erano naufragati contro l'egoismo dei prìncipi e dei signori; vi si potrebbe vedere, fors'anche, una corresponsabilità da parte della religiosità profonda dei tedeschi; ma, in verità, il popolo tedesco non era né più devoto né più superstizioso di quello francese. E fu colpa esclusiva della vecchia, ereditaria disunione, della meschina brama di potere dei signorotti religiosi e laici (che erano già dei sovrani locali) se in Germania non si costituì né una Chiesa nazionale né uno Stato nazionale. Sicché, cent'anni dopo la vittoria di re Filippo su papa Bonifacio, la lotta tra l'imperatore Sigismondo e la Chiesa ebbe tutt'altro svolgimento e tutt'altro esito.

Sigismondo — Con qualche sembianza di legalità, si potrebbe dire che Sigismondo perseguisse l'ideale d'una riforma della Chiesa da cima a fondo, che nei Concilii di Costanza e di Basilea avesse eliminato lo scisma, imponendo almeno formalmente la soggezione del papa alla Chiesa. In realtà, Sigismondo era non meno miscredente di Filippo o di Bonifacio, un mascalzone dissoluto, un grande scapestrato, seppur dotato, ambizioso e vanesio; il quale si occupò di affari ecclesiastici solamente per poter conseguire — nei territori imperiali e nelle proprie terre — i suoi obbiettivi indubbiamente laici. Salta agli occhi, è vero, una differenza: il re di Francia era stato ricco, Sigismondo era invece un imperatore dalle tasche vuote, un vero spauracchio – durante i suoi incessanti

viaggi da accattone — per ogni città che intendeva "onorare" col suo soggiorno. Nelle sue eterne angustie finanziarie, accresciute dalla sua passione per il lusso, Sigismondo pagava tutti i suoi diritti di sovranità con la cessione degli introiti ai prìncipi religiosi e laici. Solo così potè avvenire che desse in pegno al burgravio di Norimberga la marca di Brandenburgo, ponendo le basi per la potenza degli Hohenzollern, che vi crescerà per ben 500 anni.

[p.351]

Allorché venne indetto il Concilio di Costanza, il papa regnante ingannò l'imperatore e l'imperatore ingannò il papa; i rappresentanti della Francia, potendo poggiare su grandi mezzi, e disponendo inoltre d'una migliore preparazione teologica e giuridica, seppero tenere in pugno le redini del concilio. Talché non fu un caso — anzi ebbe valenza simbolica — che per la prima volta si votasse per nazioni. La nazione francese sapeva quel che voleva, la tedesca no. Anche durante il concilio, Sigismondo proseguì nel suo commercio con territori e regalie, come un giovane scialacquatore si trae d'impaccio giorno dopo giorno liquidando i tesori degli avi. Per lui, il processo di Hus fu soltanto uno spiacevole episodio; certo è che non si accorse nemmeno di giocarvi un ruolo realmente sciagurato. Ma anche nelle grandi questioni politiche (per tacere di quelle ecclesiastiche) l'imperatore a Costanza si lasciò abbindolare; banchetti, feste e donazioni erano per lui più importanti della pace tra Francia e Inghilterra, più della diffusa aspirazione ad una riforma della Chiesa che — dall'inizio del movimento wicleffita — non dava segni di recessione. Questa era, in Germania, un'esigenza profondamente sentita dagli spiriti migliori, non dall'imperatore.

Anche negli anni delle guerre hussite Sigismondo si rivelò spesso un abile diplomatico, mai un cristiano credente. Egli e suo fratello — il re Venceslao di Boemia — fecero guerra e strinsero pace con gli hussiti, con gli utraquisti, coi taboriti, a seconda che la loro miopia credeva, o non credeva, di fiutarvi qualche affare vantaggioso. I quattro Articoli di Praga (1420) — annuncianti già il protestantesimo cent'anni prima di Lutero — vennero ora riconosciuti, ora sconfessati. Molto cinicamente dichiarò una volta di aver voglia di rinunciare alla corona tedesca, giacché solo la sua corona ungherese gli assicurava un buon sostentamento (oggi lo si direbbe un borghese).

[p.352]

Nelle sette più sfrenate degli hussiti regnava un fanatismo religioso; al loro interno si credeva davvero al tamburo che dopo la morte dell'eroe Jan Ziska sarebbe stato teso con la sua pelle, secondo l'ultima volontà dell'eroe, per diffondere il panico tra la corrotta armata imperiale; in Sigismondo c'era l'unica brama di riagguantare, in tutti i modi, con la vittoria o con la resa, la corona di Boemia. E la conclusione fu che il secondo Concilio, vissuto da Sigismondo oramai vecchio — quel concilio di Basilea che doveva sciogliere grossi nodi — dovette finalmente arrendersi agli hussiti, perché i tedeschi erano stati incitati di continuo contro le provocazioni hussite, ma ciò nondimeno incominciavano a comprendere e ad amare la dottrina di Hus. Si giunse così ad un'intesa tra Sigismondo e

gli Hussiti, suppergiù nello stesso tempo in cui Sigismondo doveva esser incoronato imperatore, senza spese, franco di vitto e alloggio[12].

Ora, Sigismondo voleva in qualunque modo riuscir gradito al papa; eppure ingannò il papa, il concilio e gli Hussiti. Con questi ultimi — vale a dire coi moderatissimi signori della nobiltà boema — furono siglati i famosi "compactata" di Praga, che nessuna delle parti prese con serietà. Papa, imperatore e cardinali facevano in questo modo i loro non cristiani affari; a farne le spese furono comunque i poveri seguaci delle sette, i quali credevano fervidamente nelle dottrine di Hus.

Dell'irreligiosità di Sigismondo fanno parte anche storie di donne, in particolare della sua vita famigliare, dal momento che altre sue avventure sessuali nulla direbbero contro la sua religiosità. Il fatto è che Sigismondo, il quale una volta pensò di giocarsi sua figlia con un sultano turco, visse in seconde nozze con una donna in fama di ateismo. Si provi solo a pensarlo: un'imperatrice tedesca atea, all'inizio del XV secolo!

Barbara di Cilli — Questa Barbara di Cilli (nata nel 1395, morta senza pentirsi a Meinik nel 1451, della quale lo stesso accusatore Enea Silvio esalta la beltà) sembra aver meritato onestamente la cattiva reputazione che aveva come donna , sebbene il cumulo degli insulti (che va da Santippe a Messalina) suoni bizzarro in C.F.Schlosser. Ebbene, Sigismondo era stato catturato durante le lotte per la corona ungherese, che la sua prima moglie gli aveva procacciato; o il padre di Barbara, o i parenti di lei, gli resero in codesta occasione servigi così importanti, che Sigismondo s'impegnò a sposare Barbara, mantenendo la promessa ancor prima del Concilio di Costanza.

[p.353]

Se si deve prestar fede alla malevoli chiacchiere dell'epoca, il casato dei Cilli formava proprio una bella famiglia: un fratello di Barbara fu accusato dal proprio cognato di aver ammazzato la moglie, dopo averla maltrattata per otto anni. La stessa Barbara passava per una svergognata, concedendosi ad ogni uomo che le piacesse, senza aspettarne il corteggiamento. Insomma, deve averne fatte di tutti i colori, se il servizievole ammiratore di Sigismondo — il già citato emissario Eberhard Windecke — parla malissimo di lei nella sua mediocre e ufficiosa "Cronaca", peraltro assai benevola, da lui composta sulla vita di

[12] Senza nessun ingrediente moraleggiante, che potrebbe solo infastidire, ecco poche righe dal rapporto di Windecke, versatile agente di Sigismondo, riguardante codesta incoronazione. Il papa e il re Sigismondo sedevano nella chiesa di san Pietro, ciascuno sotto il proprio tabernacolo. "Si avvicinò un funzionario, incaricato di incoronare l'imperatore, e chiese all'imperatore se fosse un figlio legittimo, uomo e signore devoto. Al che l'imperatore disse: Sì, ma tu non sei abbastanza pio e virtuoso da imporre la corona sul capo d'un imperatore, dato che hai tagliato i seni ad una donna…Ed ecco apparire colui che suole porre la corona sul capo d'un imperatore, mettendogliela in modo che essa rimase sghemba sul lato destro. Allora l'imperatore s'inginocchiò davanti al papa, il quale sollevò il piede destro e gli raddrizzò la corona, come è giusto e secondo la tradizione. " L'imperatore, nella sua qualità di diacono, cantò il vangelo durante la messa; pronunciando le parole "*et dabo tibi gladium*" il papa, secondo l'usanza, porse la spada all'imperatore, con la punta verso la mano di lui; ma il maresciallo dell'imperatore la rivoltò e la consegnò nel giusto verso. Dopo la solenne cerimonia il papa baciò l'imperatore sulla guancia destra, come questi fece con lui.

re Sigismondo. Per la precisione, vi si legge che Sigismondo compensava fedeltà con fedeltà facendo di Barbara, la cui sorella gli aveva procurato la libertà, la regina incoronata dell'Ungheria. In sèguito, però, sembra accanirsi sulla condotta della regina, riferendo, senza darne smentite, che era stata sospettata di complottare con uno dei principeschi creditori del re. Annota perfino, senza difendere la regina, la diceria secondo cui era stata correa della morte di Sigismondo, e che fosse una donna malvagia e spregevole. Pare che Barbara avesse messo allora gli occhi sul giovane fratello del re di Polonia, che volesse sposarlo e ordire con lui anche trame politiche. Dopo la morte di Sigismondo, fu resa politicamente innocua dal suo genero e successore; dapprima incarcerata, poi espulsa dall'Ungheria e ridotta a campare con un modesta rendita vedovile.

Da notare che, nella cronaca di Windecke, si parla una sola volta d'una discrepanza tra il re e la regina. Nel 1421 la regina Barbara fu "volgarmente calunniata" e, di conseguenza, trattata con estrema durezza; la discordia durò un anno e mezzo, finché dignitari ecclesiastici e laici (compresa la figlia di primo letto di Sigismondo) fecero da mediatori, e ne seguì la conciliazione coniugale della coppia regale.

È quindi difficile dire se si facesse passare Barbara per atea perché conduceva una scapestrata vita sessuale, se si esagerasse la sua scostumatezza proprio perché era non cristiana, oppure se ella fosse appunto libidinosa e senzadio al tempo stesso. Lo storiografo Antonio Bonfini, che ancora nel Quattrocento viaggiò in Boemia e Ungheria e al quale — secondo l'incipiente costume degli umanisti — fu dato l'epiteto di Tito Livio ungherese, riferì sul suo conto che s'era allontanata da ogni religione negando dio e diavolo, e che, non restando niente dopo la morte, non ci si doveva preoccupare né di Dio né dell'anima. Di conseguenza, né sopra né sotto la terra esisterebbe qualche cosa che ci riguardi.

[p.364]

Bayle ha dedicato a questa "empia" Barbara un articoletto nel suo dizionario, con un sottile fiuto per le piccanti salacità rilevabili dagli aneddoti sulla sua vita. Allorché le venne additato l'esempio delle tortore che vivono fedeli nella monogamia, si dice che rispondesse di preferire l'esempio dei colombi domestici e delle passere, che se la fanno con ogni maschietto. Bayle coglie l'occasione per discorrere (in modo assai retrivo, invero, e già arretrato rispetto al suo tempo) sulle aspirazioni "scientifiche" delle donne; dacché il mondo femminile non si vanta più della sua ignoranza, si sono propagati al suo interno — secondo Bayle — irreligiosità e ateismo, che nell'imperatrice Barbara era ancora un'eccezione. Ma Bayle non pensa affatto a presentare un fenomeno come questo — una principessa atea! — come un segno dei tempi. Resta ancorato al fatto singolo, personale, senza separare l'elemento individuale dalla corrente dell'epoca, come non distingue (almeno nel Dizionario) l'aspetto politico dell'ateismo da quello teologico.

Ma è tutt'altro problema quello di rappresentare un'epoca così turbolenta — come quella delle guerre hussite — una volta sotto il punto di vista della storia politica, un'altra volta

nella prospettiva dell'affrancamento dalla fede religiosa. La formazione delle sette in Boemia, le infinite controversie nei concilii di Costanza e di Basilea, la simpatia suscitata in Germania dagli hussiti (nonostante le sobillazioni escogitate ai loro danni demonizzando le loro malefatte), tutte queste cose non erano che preliminari per la salvaguardia della fede nelle Chiese che presto — in quella che sarà chiamata la Riforma vera e propria — diventerà anche la legittimazione d'una nuova tirannia. Nondimeno, l'ideologia di gran lunga dominante presso i regnanti — dato che Sigismondo e Barbara, nel loro scarso o inesistente sentimento cristiano, erano tutt'altro che casi isolati — stava a dimostrare che la vecchia Chiesa e la vecchia fede non erano più salvabili. Da 200 anni, ormai, per quasi tutti quelli che facevano politica, la religione era diventata un mero strumento della politica.

Hussitismo — Non fa meraviglia che l'intero movimento, che prende nome dal maestro riformatore Hus, scaturisse invero da problemi teologici, ma assumesse in sostanza un carattere nazionale e politico; il che ebbe ampie ripercussioni, al punto che si sono manifestati pregiudizi nazionali e politici fino ai nostri giorni, ogni qualvolta si doveva esprimere un giudizio su Hus e i suoi seguaci.

[p.355] Quand'ero studente all'Università di Praga, la polemica fra i dotti sulla giustificazione dell'hussitismo tornò a farsi acutissima. Il professore cattolico Konstantin Höfler (mio ex maestro, tra l'altro) aveva attaccato violentemente lo spirito hussitico; di contro, il vecchio Franz Palacky, storiografo di Boemia aderente all'Unione dei Fratelli Boemi, additato per strada a causa del suo cappello a cilindro "tedesco", e che è stato il vero padre della recente rinascita ceca, aveva assunto nelle sue opere la difesa dell'hussitismo. Non mi dispiace davvero di dover dire che Höfler aveva torto marcio, scientificamente e moralmente, che Palacky meritava di vincere su tutta la linea, sebbene magnificasse troppo unilateralmente le virtù del suo popolo ceco. Per il nostro punto di osservazione va comunque rilevato che Palacky — in quanto fanatico nazionalista — non si curava per niente di problemi teologici, e neppure della priorità di siffatte questioni, non avendo mai letto gli scritti di Wiclif.

Gli avvenimenti messi in moto dalla vita e dalla morte del Maestro Hus costituirono nel loro tempo un'unità (un'unità assai complessa, naturalmente), ma per noi, essendo trascorso un mezzo millennio, sono a fatica intelligibili se non li suddividiamo tra loro in movimenti parziali a noi più familiari. In essi, e più precisamente nelle guerre hussite, vediamo in azione un immenso sollevamento nazionale, di proporzioni che non incontreremo nuovamente più — dentro l'Occidente cristiano — fino all'inizio dell'Ottocento. Dovremo ritornare più avanti sul carattere non cristiano, anzi sulla latente antireligiosità che si occultava nelle guerre hussite, come in ogni parossismo d'un ideale nazionale. E c'è, oltre a questo — anzi come fatto centrale per i contemporanei — l'avvento d'una eresia, non nuova in verità, che tuttavia, sotto la pressione d'una passione nazionale, stava per diventare un nuovo pericolo per la Chiesa. E c'è infine, quasi inestricabilmente connesso con la credula eresia e con l'ambizione nazionale, una vena di razionalismo che sembra

rivelarsi solo nel nostro contesto. Per la comprensione di tutti questi moti sarà soprattutto necessario accennare brevemente al rapporto tra Hus e il suo precursore Wiclif; perché Hus fu sì indipendente nella sua propensione verso finalità nazionali e anticlericali (che pure non mancano in Wiclif), mentre nell'eresia in se stessa non fu che un discepolo di Wiclif.

John Wycliff — Giovanni Wicliff (un nome di cui esistono diverse grafie) nacque intorno al 1320. Non era più giovane quando, avendo insegnato fino allora all'università di Oxford, ottenne una prebenda che mantenne fino alla morte (31 dicembre 1384). Non solo come teologo, ma pure come politico ecclesiastico fu seguace di Occam. Scese in campo contro la Chiesa romana già nel 1365, allorché il papa — strettamente legato alla Francia, nemica storica dell'Inghilterra — fece valere contro l'isola britannica obsoleti diritti d'un feudatario; ma già nel 1374, partecipando alle trattative di pace tra Inghilterra e Francia, sembra che Wiclif vi avesse voce solo come teologo, non ancora come riformatore.

[p.356] Sennonché, di lì a poco, incominciò con opuscoli e opere più importanti a fare propaganda per un'eresia mirata all'eterno tentativo di affermare — in luogo della Chiesa dominante in modo dispotico — un cristianesimo primitivo liberamente trascelto, depurato dalle sue secolari metamorfosi. La Chiesa, cioè, non ha alcun diritto all'egemonia e alle risorse temporali; l'esazione di annate e di soldi per le indulgenze non è che simonia. Sarà difficile accertare se, con queste idee riformatrici, che propugnava con foga e successo dai pulpiti delle chiese londinesi, Wicliff volesse sostenere consciamente gli obbiettivi politici del duca di Lancaster (noto dal Riccardo II di Shakespeare), o se invece il duca facesse proprie solo in sèguito le istanze riformistiche di Wicliff; qui basti sapere che il duca protesse l'eretico, personalmente contro il suo vescovo e, dinanzi al popolo, per mezzo dei monaci mendicanti, i quali potevano trarre solo vantaggi dalla secolarizzazione dei beni ecclesiastici auspicata da Wicliff.

Il papa emanò bolle contro il predatore della Chiesa (1377), i teologi inglesi lo accusarono di blasfemia, il che avrebbe significato già di più che un'eresia; ma egli aveva ormai un forte sèguito tra il popolo, e presto anche a corte, cosicché ebbe il coraggio di proseguire più che mai nella riforma chiesastica. Rese pubbliche le sue tesi e conclusioni in lingua inglese, elaborando una nuova definizione di chiesa: essa è la comunità delle persone predestinate alla beatitudine, per cui il papa, che forse predestinato non è, non può essere affatto il capo di questa Chiesa. Wicliff fa anche personali ricerche sulla Bibbia (non già critica biblica nell'accezione moderna), arrogandosi il diritto di interpretarla in base al proprio raziocinio. Così, passo dopo passo, arriva a disconoscere semplicemente la primazia del papa e a dichiarare il papa stesso (oscillando invero nell'intendere ora il papa in generale, ora il papa cattivo) come l'anticristo. Nel frattempo, una riforma generale della Chiesa era diventata per lui la necessaria premessa d'un cambiamento della politica ecclesiastica. Con la sua collaborazione, la Bibbia venne tradotta per il popolo nella sua lingua materna, l'inglese; perciò i seguaci di Wiclif vennero chiamati gli uomini

della Bibbia, e per giunta "lollardi", derivato forse veramente dall'erbaccia *(lollium*) che si diceva fosse da loro disseminata[13].

[p.357]

Istanze wicliffiane — Mentre Wicliff elaborava la sua dottrina sull'eucarestia, scoppiò in Inghilterra (e non rammento ogni volta la storia di Lutero) un'insurrezione di contadini, che il riformatore disapprovò pubblicamente, che oltretutto era diretta con particolare violenza contro il duca di Lancaster, del quale tuttavia i religiosi si servirono per trarre il riformatore davanti al tribunale. Wicliff era allora già malato, fisicamente debilitato da un primo colpo apoplettico, ma moralmente indomito; e non è vero che avesse ritrattato. Fino alla morte, non cessò di lottare con opuscoli contro tutti gli ordini clericali, comprese le confraternite mendicanti, nonché contro il papa regnante a favore del quale una volta — all'epoca dello scisma — si era perfino schierato. Anche Wicliff venne condannato dal Concilio di Costanza, che ne decretò pure la distruzione delle opere col fuoco e la profanazione della tomba; ma solo nel 1427 la Chiesa riuscirà ad effettuare l'oltraggio al suo sepolcro. Il che avvenne sotto il governo d'un pronipote di quel duca di Lancaster che era stato il protettore di Wicliff.

Tutta la vita e l'opera di Wicliff fu di natura politica; solo nello slancio della lotta egli si spinse fino al rifiuto dei dogmi, muovendo però dal rigetto delle pressioni finanziarie provenienti da Roma; si nota pertanto sempre un'inconscia falsificazione nelle posizioni di chi modernizza le dottrine wycliffiane facendone un sistema unitario, o addirittura illuminato. Wiclif non fu certamente un razionalista, tanto da non prendere neppure una ferma posizione nel problema centrale della filosofia e teologia coeva. Nella politica ecclesiastica ricalcò le orme del nominalista Occam, anzi lo sorpassò addirittura quan-

[13] Se l'origine del nome non si afferma più giustamente (o seguendo più la moda) da una parola olandese "lollen" cioè cantilenare, salmodiare; in ogni modo il nome della setta viene ricondotto solo dalla leggenda a quello d'un certo fondatore Lolhard. E comunque rilevante che i Fratelli Lollardi fossero menzionati già da Wycliff in una cronaca del 1309 (*Lollardi sive Deum laudantes*). Verso la fine del Trecento costoro compaiono come poveri sacerdoti del popolo (Poor Priestes) che, con la Bibbia inglese in mano, predicavano contro i soprusi delle autorità sia religiose che civili. I seguaci furono talmente numerosi che poterono osare (nel 1395) di affrontare il Parlamento per l'attuazione d'una riforma ecclesiastica che avrebbe pur sempre rivendicato certe istanze ardite: che Roma era la grande matrigna della Chiesa inglese, che il falso portento della transustanziazione conduce all'idolatria , che il voto della castità ha per conseguenza atti di libidine contro natura, che la guerra, ma anche l'arte applicata, fossero da condannare. Tali istanze non furono accolte. Subito dopo, però, il Parlamento approvò la legge che puniva con la morte siffatte eresie. Tra gli ottimati che anche in quei tempi retrogradi si riconobbero in Wycliff e nei Lollardi, si deve menzionare un Sir John Oldcastle per il solo fatto che, grazie al genio di Shakespeare, la sua figura sopravvive nella letteratura mondiale col nome di John Falstaff. Sul fatto che gli spettatori nel Falstaff pensassero a Oldcastle non c'è dubbio alcuno; pochissimi dubbi sul fatto che Shakespeare vedesse davvero davanti a sé, come modello, il vecchio seguace di Wycliff; ma come il poeta fosse arrivato a trasfigurare l'onesto e coraggioso eretico nel suo mirabile e geniale mascalzone, fino ad oggi non sono riusciti a spiegarlo gli studiosi di Shakespeare , forse perché non hanno saputo apprezzare abbastanza la sua arrendevolezza, compiacente verso il gusto del tempo. Quel Sir John Oldcastle della realtà divenne un martire del suo convincimento: venne giustiziato nel 1417 con l'accusa di altro tradimento e di eresia, non essendosi dichiarato disposto a ritrattare. Sarebbe assai auspicabile un'approfondita ricerca sull' ammenda di Shakespeare (*Enrico IV*, parte 2, epilogo) e sulla presunta tragedia "Oldcastle".

do — avvicinandosi quasi a Hobbes — pose lo Stato al di sopra della Chiesa; nella dogmatica, però, si attenne ai realisti della scolastica, rinnegando espressamente Occam. Quando non prende più seriamente le cavillosità della vecchia Scolastica (per es. quando non ritiene più adeguata una disputa sulla tesi se Dio possa essere un asino), ebbene, è cosa che — nella seconda metà del Trecento — non può più sorprendere; il buon gusto era certamente migliorato rispetto al XII secolo!

[p.358] Il realismo verbale di Wicliff concerne perlopiù le sue dottrine su Dio e Cristo; e qui non si può parlare nemmeno di eresia, per quanto ci si sia sforzati di scovare tracce di panteismo nei suoi stravaganti asserti. Propriamente ereticali, vale a dire contrari alla Chiesa di Roma, erano soltanto i suoi pensieri agostiniani sulla comunità degli eletti nonché la sua tormentata (e in fondo inintelligibile) teoria eucaristica; ereticale, infine, era la sua irrisione della gerarchia chiesastica, in quanto egli riconosceva un unico livello di sacerdozio, rigettando tutti i gradi superiori come pura invenzione del cesaropapismo.

Durante la sua vita, Wicliff ebbe un grande seguito, ma il movimento wicliffita non si rafforzò abbastanza per poter determinare un riforma della Chiesa. Quando la dinastia del duca di Lancaster giunse al potere, e quando in Boemia perfino l'ussitismo si atteggiò a democrazia, allora i re inglesi Enrico IV ed Enrico V — da politici realisti — finirono per allearsi con la Chiesa. Di conseguenza, venne promulgata la prima legge inglese che condannava gli eretici alla pena capitale, cioè alla morte sul rogo. Una cosa però — per quanto paradossale possa suonare — dev'essere continuamente ribadita, una cosa che ha la medesima valenza sia per le guerre hussite sia per quasi tutte le persecuzioni agli eretici e alle guerre di religione passate e future: i politici "realisti" di ogni tempo non hanno mai preso sul serio le battaglie verbali dei ferventi eretici, avvalendosi piuttosto della cosiddetta "miscredenza" non meno che della "retta" fede per i loro fini dinastici, nazionali o personali; nell'identica maniera con cui i politici realisti di oggi hanno usato gli slogan di sinceri fanatici (umanismo, nazionalismo, libertà, e simili) per analoghi fini.

Boemia — In origine, anche il movimento hussita in Boemia altro non fu che una trasposizione, o un'emigrazione, del wicliffismo nel paese della corona di Venceslao; solo che le peculiari condizioni della Boemia trasformarono presto l'evento — molto più impetuoso che in Inghilterra — in una lotta nazionale. Quale residenza dell'imperatore germanico, Praga era in quel tempo assurta a grande importanza, al punto da esser volentieri paragonata con Roma e Costantinopoli , o anche con Parigi, quasi fosse un punto cruciale della civiltà occidentale. Sennonché questa Praga, in quanto capitale regionale e centrale del potere della dinastia dei Lussemburghesi, fu di nuovo teatro di continue agitazioni, alla periferia dell'impero germanico, situata – in maniera ancora informale — tra gli influssi occidentali e orientali.

[p.359] L'imperatore Carlo IV di Lussemburgo — il cui governo viene esaltato dai partiti avversari con pari ipocrisia come l'età d'oro della Boemia, dai gesuiti asburgici come dagli anticlericali cechi — quel Carlo IV aveva portato con sé dalla Francia, dove aveva vissuto

la sua giovinezza, il suo ideale, quello di edificare un gagliardo, ereditario potere dinastico; indifferente verso l'antica conflittualità tra Tedeschi e Cechi, la sua aspirazione era di predisporre, sul modello della monarchia francese, la successione ereditaria, di sottomettere la caparbia nobiltà e, per giunta, di ridurre il clero alle dipendenze della corona. Certo, se avesse impiegato la sua eccezionale forza per ottenere — da imperatore tedesco nell'impero germanico — un'egemonia feudale, come era divenuta realtà nonostante tutto in Francia e seppur diversamente in Inghilterra, egli avrebbe forse impedito la decadenza della Germania; ma Carlo IV si dava pensiero soprattutto del potere del proprio casato — come gli Absburgo prima di lui —, e voleva assicurare la sua monarchia assoluta soltanto per la Boemia. Il che gli riuscì in qualche misura per la sua persona, mentre non fu in grado di imporre il progetto d'una Costituzione del Reich *(Majestas Carolina*).

Ma assunse grande importanza il fatto che Carlo — seppur a danno della Germania, però a vantaggio del nazionalismo ceco —, per tener a bada più saldamente il clero, ottenesse dal papa il distacco della giurisdizione della Boemia dall'arcivescovado di Magonza nonché l'istituzione d'uno speciale arcivescovado per Praga; ed è ovvio che il papa, per tale consenso, avesse moventi puramente politici. Senza vera religiosità, Carlo assecondò i desideri di Roma mediante provvedimenti esteriori, quali la raccolta delle reliquie; pur senza intima simpatia per le loro istanze nazionali, appoggiò tuttavia gli arditi propositi dei Cechi, come quando nella "Bolla d'oro" decretò che i figli dei prìncipi elettori tedeschi dovessero conoscere la lingua ceca.

Giovanni Nepomuceno — Questo regime personale naufragò sotto il suo successore. Il re Venceslao non aveva né obbiettivi precisi, né una ferma volontà; i suoi favoriti — che durante il suo regno giocarono un ruolo non meno ambiguo che sotto Riccardo II d'Inghilterra — ebbero certo la tendenza ad intensificare l'assolutismo di Carlo contro l'alta nobiltà e contro il clero, ma non si andò oltre singoli, pur duri provvedimenti[14]; l'alta

[14] A questo punto, l'uccisione d'un religioso è degna di nota, non perché sia stata il gesto anticlericale d'un illuminista, ma perché offrì l'occasione ad una delle più bizzarre canonizzazioni. Giovanni di Nepomuceno, il presunto confessore della regina, la cui statua equestre campeggia su tutti i ponti della Boemia e su innumerevoli corsi d'acqua della Germania, il santo nazionale della Boemia, che viene invocato da tutti i buoni cattolici contro la calunnia e la carestia, probabilmente non è mai esistito. In questa faccenda, ora, Roma non dovrebbe avere una buona coscienza, visto che nel 1893 il 500esimo anniversario della sua morte passò senza festeggiamenti. La verità è che un vicario generale dell'arcivescovado di Praga, presumibilmente un tedesco, venne annegato nella Moldava, sotto il ponte di pietra, a causa della riconferma d'un nuovo abate che il re non aveva desiderato. Il re Venceslao ne uscì alquanto incollerito. Quel vicario generale, morto comunque in odore di martirio, aveva la cattiva reputazione di praticare prestiti usurai. Ed era chiamato comunemente dottor Johanesc (piccolo Giovanni), ma il suo vero nome era Jan di Pomuk, o di Nepomuk, dal nome d'una cittadina nei pressi di Pilsen. Solo dopo circa due generazioni prese corpo la leggenda per cui il piccolo dottor Giovanni sarebbe stato il confessore della nobile sovrana, rifiutandosi di svelare al re spietato il segreto sacramentale per cui avrebbe pagato con la vita la sua insubordinazione.
Successivamente, nel 1621, quindi subito dopo il fallimento dell'insurrezione ceca, quella leggenda venne inclusa nel rituale istituendo nella chiesa di san Vito un altare dedicato al favoloso confessore; e presto, manco a dirlo, accaddero dei miracoli. Ma solo nel 1670 un gesuita fu in grado di plasmare – per dirla schietta di falsificare — la vita di Nepomuceno, ossia la leggenda vera e propria, nel modo che ora si legge dappertutto. Per la verità, il capitolo del duomo respinse quella "Vita" come opera mitologicamente retorica, e perfino Roma rifiutò la canonizzazione. Sennonché prodigi e portenti non cessarono, le statue in onore di Nepomuceno si moltiplicarono, e finì che la Curia si arrese. Giovanni di Nepomuceno fu santificato nel 1729 e divenne

nobiltà istituì la sua coalizione che, ora insieme coi prìncipi di Lussemburgo, ora contro di essi, non aveva altro scopo che di ripristinare la vecchia egemonia nobiliare contro la monarchia. In tutti questi torbidi, il fratello di Venceslao, Sigismondo, perseguì con ogni mezzo il comprensibile piano di emarginare Venceslao e di far sua l'intera eredità di Carlo: potere monarchico assoluto in Boemia e, dopo esser diventato re di Germania, sfruttamento di questo titolo per servirsi di tutti i contrasti religiosi e laici d'Europa per i suoi fini piccoli e grandi.

Anche la Chiesa cattolica, in quell'epoca — specialmente da quando in Avignone era caduta sotto la dipendenza francese, e da quando c'era un antipapa —, aveva messo in secondo piano l'aspirazione all'egemonia mondiale, contentandosi di vivere alla giornata con meschini mezzucci politici. Era ovvio, quindi, che l'intero movimento hussitico, pur precipitando la Boemia dai primi del Quattrocento in nuove agitazioni, fosse giudicato da imperatori e da papi solo come un sassolino nel grande scacchiere politico, senza il minimo interessamento per il suo aspetto dogmatico; e non può essere sottolineato abbastanza fortemente il fatto che — fino alla morte sul rogo di Hus — non si parlò affatto d'una speciale "eresia" hussitica, ma sempre e unicamente di legalità o illegalità del wicliffismo. Questo, difatti, faceva scuola in Boemia, dato che la nobiltà ceca riteneva di desumere dalle dottrine di Wicliff princìpi che prevedavano distacco dal papato, incameramento dei beni ecclesiastici, istituzione d'una Chiesa nazionale ceca (tutto sul modello inglese, ma anche francese), senza dover abbandonare — secondo il modo di vedere dell'epoca — la fede cattolica, né tantomeno quella cristiana.

[p.361]

Jan Hus — Il più celebrato esponente del wicliffismo in Boemia fu appunto il "magister" Jan Hus (di Husinec, nato nel 1370), non tanto per la sua eccezionale cultura e talento, ma soprattutto perché — come docente universitario e predicatore — fu il miglior oratore, in lingua latina e in lingua ceca, a difesa delle concezioni wicliffiane della corte e della nobiltà. Fino al 1408, Hus rimase praticamente indisturbato perché l'arcivescovo era ora più severo, ora più permissivo, a seconda degli umori del re Venceslao, e perché lo stato d'animo del re — oltre che dalla sua imprevedibilità e dal suo alcolismo — dipendeva anche dalla più generale congiuntura politico-ecclesiastica del mondo. Ma Hus provocò la collera dell'arcivescovo e del clero solo nel momento in cui, nella cappella di Betlemme, dinanzi a popolani incolti, cominciò a criticare i misfatti di tutta la gerarchia clericale.

presto, accanto al (piuttosto politico) santo nazionale Venceslao, il santo nazionale della Chiesa di Boemia. Che tale leggenda fosse scaturita dalla rabbia verso il giovane re Venceslao, che aveva lasciato via libera agli Hussiti e specialmente ai Taboriti, a me sembra essere una costruzione azzardata. Molto più invitante, eppure altrettanto dimostrata, è l'ipotesi di Abel e Lippert: che il popolo ceco avesse eretto dappertutto statue al suo martire tanto che la sua venerazione non si sarebbe potuta reprimere; a quel punto la Chiesa avrebbe rimpiazzato il Giovanni annegato con quello bruciato; e così, semplicemente, si spiegherebbe il fatto storico che si erano avute statue di Nepomuceno già molto prima della canonizzazione, e addirittura, dal 1708 una chiesa consacrata a quell'uomo; e così, soprattutto, si comprenderebbe la sconcertante popolarità di questo santo.

Sennonché, proprio nell'estate 1408, i cardinali fecero un serio tentativo di por fine allo scandalo dei due papi, demandando ad un concilio generale la riforma della Chiesa dal vertice alla base; Venceslao volle cogliere l'occasione per riconquistare, nel bordello della diplomazia vaticana, il proprio riconoscimento nell'impero e il proprio potere in Boemia. In questo giuoco diplomatico gli tornò comodo il fatto di avere dalla sua il partito ormai fortissimo dei wicliffiani boemi contrari all'uno o all'altro papa. Hus e i suoi compagni, dal canto loro, colsero l'occasione per rendersi padroni dell'Università di Praga alla quale — secondo il costume dell'epoca — si poteva, anzi ci si doveva appellare per dirimere questioni di fede.

Esodo dei Tedeschi — Fondata da Carlo nel 1348, l'Università di Praga presentava — secondo il modello parigino — una suddivisione in quattro "nazioni", le quali non coincidevano appieno con le etnie popolari; a Parigi, tre nazioni corrispondevano a province francesi, di modo che era sempre assicurata una maggioranza francese, mentre a Praga i cechi (unitamente agli studenti dall'Ungheria e dalla Transilvania) formavano una sola "nazione", sicché — grazie alla coesione della nazione bavarese (tedeschi meridionali), sassoni (tedeschi del nord) e polacchi (orientali) — potevano esser facilmente messi in minoranza. Il re Venceslao, allora già alcolizzato, restò indeciso per alcune settimane, sotto la pressione delle nazioni fedeli all'ortodossia, arrivando a minacciare perfino gli ambasciatori cechi — Hus e Girolamo da Praga — di spedirli al patibolo; finalmente un giorno si decise, forse per l'influsso dei diplomatici francesi, ad accogliere le richieste dei Cechi. Era il trionfo di Hus e degli wicliffiani.

[p.362] Gli affiliati delle "nazioni" ortodosse, in massima parte Tedeschi, dovettero ritirarsi da Praga; erano circa 5000 uomini, mettendo nel conto — oltre ai professori e agli studenti — i loro servitori e gli artigiani librai, i quali fondarono, com'è noto, l'Università di Lipsia. Ora, per la sua arrendevolezza nella politica chiesastica presso la corte, per la sua vittoria sui Tedeschi presso il popolo, Hus era l'uomo più celebrato; imbaldanzito dal successo, si fece trascinare ad abbracciare nelle sue prediche — anche sul piano dogmatico — il wicliffismo, ma non, beninteso, in quanto eresia, bensì in quanto presunto cristianesimo primitivo; quello cioè che, nella riforma della Chiesa che si andava allora progettando, aveva probabilità di esser riconosciuto come cattolicesimo. Solo da quel momento cominciarono a farsi pericolose le accuse contro Hus. Dalla curia giunse l'ordine di bruciare i libri di Wicliff e di infliggere la scomunica al disubbidiente Hus.

Concilio di Costanza — A Roma, però, era finita la tradizione del volere duro, inflessibile; i due antipapi erano stati deposti, e tuttavia anche il legittimo papa Giovanni XXIII (dopo il breve episcopato di Alessandro V) si sentì troppo dipendente dall'imperatore per procedere senza riguardi contro i wicliffiti. Per certe posizioni eterodosse, Hus venne scomunicato e comandato di presentarsi a Roma per risponderne; dopo il suo rifiuto, il suo soggiorno fu colpito da interdetto, ma nello stesso tempo crebbe il suo prestigio per

gli attacchi della corte e dell'alta nobiltà. Allorché, nel novembre 1414, il concilio della riforma si radunò (il re dei Tedeschi aveva imposto come sede la città tedesca di Costanza), il partito nazionale ceco aveva conquistato un'egemonia nel municipio della città vecchia di Praga, mentre il wicliffismo faceva progressi in Polonia, Ungheria e nella Slavonia; e Hus non era un visionario quando coltivava la speranza di non presentarsi al Concilio in veste di accusato, ma di convincere piuttosto l'assemblea della Chiesa — grazie alla sua eloquenza — ad accogliere le riforme wiccliffiste. Anche re Sigismondo sembrò ritenere la cosa auspicabile e verosimile, emettendo pertanto — forse senza doppiezza — il rispettivo salvacondotto; sicché Hus divenne ancora più fiducioso, trovando dappertutto, nel suo lento viaggio attraverso la Germania, la più cordiale accoglienza.

[p.363]

Nel Concilio, però, ai cardinali soprintendenti premevano tutt'altre cose; non si davano pensiero del piccolo "magister" dalla remota Praga, poiché erano scettici e capi del partito della riforma, seguaci dei nominalisti alla Occam; di conseguenza — anche perché intendevano sottomettere qualsiasi papa al potere conciliare — avrebbero dovuto approvare senz'altro le dottrine di Wicliff. Invece, condannarono Wicliff e, per soprammercato, il wicliffiano Hus, perché loro stessi conducevano una politica ecclesiastica di stampo nazionale e — guidati dall'ambizioso cardinale Pietro di Ailly — miravano a contrastare l'intesa tra il re tedesco e il papa. Nel re tedesco venne inculcata la convinzione che Hus rappresentasse un pericolo per il suo dominio temporale in Boemia, e che una monarchia assoluta in Boemia (sul modello francese) si sarebbe potuta edificare solo recidendo in Hus le radici, e nei nobili boemi i rami, dell'albero della libertà. Così, in ultima analisi, fu Sigismondo a decretare, nella seduta decisiva, la condanna del maestro Hus; i cardinali francesi — sempre che il re fosse rimasto fermo nei propositi — l'avrebbero magari lasciato andare dietro una "condizionale" rettifica. "Non riponete la vostra fiducia nei prìncipi", scrisse una volta Hus agli amici. Ora, Sigismondo ha consumato un'imperdonabile fellonia, non già per il salvacondotto (una formalità dell'uso, che non poteva proteggere abbastanza il titolare da un verdetto giuridico), ma perché il re — in virtù del suo comportamento globale — si era fatto riconoscere dapprincipio come protettore di Hus.

È singolare che a ciò concorresse la nuova idea nazionale, tanto nei cardinali francesi quanto nella caparbietà di Hus. Il magister non cessò mai di ribadire la propria ortodossia, giacché non voleva nuocere alla sua patria con la cattiva fama dell'eresia; né poteva, d'altro canto, decidersi a ritrattare, come gli suggerivano, non volendo dare un cattivo esempio ai suoi e alla sua comunità in Boemia. Negli eretici della tarda storia della Chiesa, la psicologia del martirio era la medesima come nei vecchi, primi "testimoni" del sangue; con la differenza che — nel caso di Jan Hus — per la prima volta entrava in scena un'attenzione per il sentimento nazionale.

Girolamo da Praga — D'indole alquanto diversa sembra esser stato Girolamo da Praga, suo compagno nella lotta e nella morte. Quale uomo di chiesa, il mondano Girolamo non si curò tanto delle mete nazionali dei Boemi, per essere invece un agitatore appassionato in favore delle eresie politico-ecclesiastiche di Wicliff. Si recò volontariamente a Costanza per assistere l'imputato, si fece convincere alla fuga durante la quale fu catturato, e costretto a ritrattare dopo l'esecuzione di Hus; alla fine, non volendo accondiscendere ad una sconfessione del movimento hussitico (cresciuto nel frattempo in modo minaccioso), fu condannato e bruciato vivo sul rogo il 30 maggio 1416.

[p.364]

Hussitismo e dintorni — Fino alla morte di Hus c'era in Boemia — teologicamente, per esser precisi — un unico partito wicliffista; solo alla notizia della cattura del maestro si organizzò il movimento hussitista vero e proprio, che portò a gravi tumulti subito dopo l'esecuzione capitale; con l'approvazione della corte, nelle città e nelle campagne furono assaltate e saccheggiate le case dei religiosi non hussitisti; e una lega nobiliare protestò contro la condanna, pur accettando il wicliffismo e la libera predicazione del vangelo. Sennonché ora il re Venceslao si accostò ad una lega di nobili ortodossi, per cui dal conflitto armato tra la nobiltà non poteva non venirne una guerra civile. Il tergiversare di Venceslao trattenne i due partiti per alcuni anni, dando tuttavia agli hussiti il tempo per organizzarsi; ma quando, nell'estate 1419, durante un'insurrezione a Praga, alcuni consiglieri cattolici tedeschi furono buttati dalle finestre del municipio ("all'antica maniera boema", *po starocesku*, si chiamerà 200 anni dopo questo procedimento, quando la famosa defenestrazione inaugurerà la guerra dei Trent'anni); e quando re Venceslao ne morì per il trauma, allora sotto il suo successore — quel Sigismondo diventato da tempo ormai ostile alla riforma — non vi fu più alcun freno. Così, discepoli e seguaci di Jan Hus — i cosiddetti "praghesi"- formarono un partito moderato che, nel distacco da dogma, non arrivò neppure al punto in cui giungerà cent'anni dopo la riforma luterana; e poiché porgevano l'eucarestia in entrambi i modi (anche nel calice ai laici) si chiamarono "calicisti", o utraquisti[15].

Ad essi si contrappose presto un partito radicale, al quale si pensa subito nominando gli hussiti, e che certo non poteva rifarsi in tutto e per tutto a Hus; sennonché la rabbia della guerra hussita si addossa direttamente a questo partito — cioè quello dei taboriti —, mentre l'estrema tensione nazionale s'identifica certamente anche come un'eredità peculiare di Hus.

[15] A questo proposito non c'entra, come fece applicare la Controriforma, ciò che Pio II aveva iniziato già nel 1462: la guerra di annientamento contro il calice (*calix* in latino, *kalich* in ceco) in quanto simbolo dell'hussitismo; e nemmeno c'entra qui la questione se davvero – come questo papa forse raccontò per primo al fine di rendere sospetto ai Cechi il calice come un'invenzione tedesca – fosse stato in realtà un certo sconosciuto Pietro di Dresda ad introdurre quel simbolo. Appena rilevante appare il significato che il calice venne ad assumere presso i Fratelli Boemi. In ogni modo, non riesco a sottacere qui il cosiddetto mulino delle ostie, che non si differenzia poi molto da una ruota o cilindro di preghiera. Calice e spiga erano da tempi immemorabili emblemi della cena eucaristica. Tanto che alla fine si produssero artificialmente mulini per ostie: gli evangelisti spargono versetti biblici in un imbuto del mulino e dal fondo sbuca fuori un piccolo cristo in un calice.

[p.365]

La strategia fino allora applicata dalla Chiesa (sterminio degli eretici con la spada e col fuoco d'una guerra di religione) non funzionò. Alla crociata del papa i Boemi risposero per la prima volta col fanatismo nazionale, riuscendo a passare all'offensiva contro l'impero tedesco e costringendo la Chiesa — di nuovo per la prima volta — a scendere a patti. Al Concilio di Basilea l'eresia venne riconosciuta come potere di pari dignità; e il mondo visse l'inedito spettacolo della Chiesa che capitolava.

Pur tra clausole e restrizioni di vario genere, fu concessa ai Boemi l'eucarestia in entrambe le specie (sub utraque specie). Nondimeno, sfruttando nel modo più astuto le condizioni dinastiche in Germania e le opposizioni settarie in Boemia, la Chiesa cattolica fece in modo di riprendersi nuovamente, mossa dopo mossa, le sue concessioni, cosicché la libertà di coscienza non si poté salvaguardare in Boemia neppure in forza d'una parziale fusione dell'utraquismo con la Riforma luterana. E daccapo — cent'anni dopo Lutero, nel terz'anno della guerra dei Trent'anni — la libertà politica e religiosa dei Boemi parve per sempre annientata con la battaglia alla Montagna Bianca (1620). La Controriforma proseguì la sua opera cruenta per ripristinare il cattolicesimo in Boemia e per sopprimere la risvegliata libertà di coscienza.

Fratelli Boemi — Gli uomini più liberi tra i wicliffisti boemi, ai quali stava a cuore non la guerra, e neppure un bugiardo compromesso, ma solo ed esclusivamente un'esistenza fondata sulla verità interiore, non avevano aderito — già nel 1433 — agli ipocriti "compactata", noti anche come Articoli di Praga; erano numericamente troppo deboli, per poter aver ancora un ruolo politico. Fondarono quindi l'Unione dei Fratelli Boemi; a partire da essi, diverse intuizioni illuminanti del wicliffismo esercitarono la loro influenza fino ai nostri giorni.

Il buio sulla genesi storica di questa setta non verrà mai diradato completamente; la si è messa in rapporto coi resti del movimento taborita, poi nuovamente coi valdesi e, da ultimo, con le correnti ereticali dei francescani; e in quest'ultima connessione potrebbe esserci del vero, almeno nella misura in cui la dottrina del rifiuto di tutti i cattivi sacerdoti (ma anche l'uso del nome da confratello) sembra risalire ai francescani, e forse il ripudio dei sacerdoti in stato di peccato mortale risale ad Occam. Il fatto che i Fratelli boemi fossero in sostanza wicliffiti, ma che d'altronde Wicliff non fosse un nominalista conseguente come Occam, a me non sembra contenere in sé una contraddizione, giacché i profondi pensieri critici di Occam erano inaccessibili a tutta questa gente, all'eretico politico Wiclif e al suo discepolo Hus non meno che agli hussiti e ai taboriti.

[p.366] I Fratelli Boemi — come i valdesi prima di loro — proponevano un ideale pratico di vita, e solo contro la loro volontà s'impelagarono in contese dogmatiche; come un traguardo, gli arrideva nuovamente un loro immaginario cristianesimo primitivo, che non voleva identificarsi con nessuna Chiesa, per essere unicamente una comunità: attività

borghesi per gli adepti, povertà incondizionata per i sacerdoti i quali non avevano bisogno di essere dotti, ma solamente "buoni".

Con il futuro Illuminismo — che avrebbe messo in dubbio una dopo l'altra le dottrine chiesastiche, la Rivelazione, la Bibbia e il Dio personale, sostituendoli con un incolore deismo — l'efficacia dei Fratelli Boemi non ha certamente nulla a che vedere, tanto più che l'autorità della Bibbia vi assunse forme veramente superstiziose; eppure la lotta dei Fratelli contro i loro oppressori statali ed ecclesiastici finirà per sfociare, nonostante tutto, nel fiume dell'illuminismo, in quanto fu anch'essa una lotta per la libertà di religione e di coscienza. Ogni volta che la situazione europea costrinse i governanti in Boemia a misure di tolleranza, per cui i Fratelli Boemi — dopo brutali repressioni — potevano muoversi nuovamente (sotto Rodolfo II e, finalmente, sotto Giuseppe II), si dimostrò che all'interno di quella Fratellanza vivente nella clandestinità era sopravvissuta anche, oltre a codardie e ipocrisie d'ogni specie, un'inclinazione al libero pensiero.

Da nessuna parte si trova scritto esplicitamente che nella figura ideale di Gesù Cristo si venera solo un modello umano; nondimeno, poiché s'era lasciata cadere ogni altra tradizione ecclesiastica e non si dava più valore ai dogmi, si andò a finire che — almeno nel XIX secolo — ci si poteva definire ancora "fratello boemo", pur vedendo in Gesù nient'altro che l'uomo più nobile e più saggio. La Fratellanza di Boemia ha spianato la strada al libero pensiero molto di più di quanto avesse fatto la Riforma negli altri paesi; eppure, malgrado i numerosi punti di contatto e tutti gli sforzi di Lutero, essa non si è mai unificata completamente con la Riforma.

Moto sociale — Il movimento hussitico ebbe — com'era da aspettarsi — una forte componente economica: la nobiltà boema, al pari di quella francese e inglese, mirava ad appropriarsi — sotto il pretesto dei convincimenti dogmatici — del beni ecclesiastici, senza contare che gli hussiti più sfrenati avevano tendenze comunistiche. In Boemia, non si può dire che si avanzassero istanze socialistiche in senso moderno; ma certamente in Germania, già all'epoca delle guerre hussite, e sotto le ripercussioni economiche e morali dei loro orrori, già in quel tempo, cioè quasi cent'anni prima della grande guerra dei contadini.

[p.367] Ancora non si era inventata la parola d'ordine "socialismo", e ancora lo slogan "riforma" non designava, come ai nostri giorni, un singolo avvenimento, per cui era possibile — e assai consono allo spirito del tempo — compendiare le due lotte per la libertà, che si credeva di dover portar avanti, in una comune denominazione: la lotta libertaria contro la Chiesa che aveva falsato la sacra scrittura nella dottrina d'una monarchia e tirannia spirituale, in un diritto canonico per lo sfruttamento dei popoli, e la seconda lotta libertaria contro sovrani e signori religiosi e laici che — sorretti dal diritto religioso e laico dei Romani — avevano depredato la povera gente di terreni e boschi, di campi e fattorie, lasciandola morire d'inedia.

Reformatio Sigismundi — Ci si è abituati ad intendere col termine di "Riforma" la piccola trasformazione chiesastica che, nel primo terzo del XVI secolo, portò al distacco da Roma ad opera di Lutero e dei suoi successori. Cattolici e protestanti hanno i loro buoni motivi per far dimenticare il più possibile il fatto che già in precedenza — più di cent'anni prima di Lutero — si era reclamata universalmente, da chierici e laici, un'abolizione degli abusi, il ritorno ad un cristianesimo originario di precaria datazione, talché il concetto di "riforma" era divenuto, un secolo prima della riforma luterana, una parola d'ordine, quasi un luogo comune. Come sarebbero divenuti, un paio di secoli dopo, i concetti di illuminismo o di progresso. Solo che nei termini illuminismo e progresso si esprimeva la fede in un futuro nuovo e migliore; nella vaghezza verbale di "riforma", invece, echeggia la fede in un passato migliore — in un vecchio, migliore cristianesimo, appunto — verso cui guardavano con nostalgia tanto gli amici della riforma quanto gli eretici tutti.

Il più notevole documento d'un mondo migliore nello Stato e nella Chiesa — d'epoca anteriore alla Riforma luterana — è uno scritto molte volte copiato e riprodotto a partire dall'anno della sua compilazione (probabilmente il 1438) fino allo scoppio della guerra dei contadini. Esso fu generalmente ritenuto opera dell'imperatore Sigismondo, o d'un suo consigliere, passando perciò sotto la denominazione di *Reformatio Sigismundi*, fino a quando la critica storica ottocentesca pose fine alla leggenda. Per la verità, già Coclèo — un umanista rinnegato diventato nemico giurato di Lutero per avidità e vanagloria — aveva contestato che ne fosse autore Sigismondo, ma solo per non lasciare alla riforma luterana alcun sostegno in un atto ufficiale o ufficioso; solo Willy Böhm, tuttavia, addusse la prova filologica (nella sua edizione e monografia "La Riforma di Sigismondo di Friedrich Reiser", del 1876) che il libro non poté esser scritto mentr'era in vita l'imperatore Sigismondo, e che con grande probabilità l'autore era il predicatore Reiser, giustiziato a Strasburgo nel 1458.

[p.368] Più recenti indagini hanno invero posto in dubbio le conclusioni di Böhm, cercando di dimostrare che il vero autore della *Reformatio Sigismundi* fosse un altro settario, il cronista comunale Valentino Eber di Augusta. Io mi ritengo tuttavia autorizzato a seguire le tesi di Böhm, per me convincenti in quanto rappresentano correttamente il rapporto della *Reformatio* col suo tempo, quand'anche la prova della paternità di Reiser non dovesse essere inoppugnabile. Si tratta qui, né più né meno, del fatto che — negli anni del Concilio di Basilea — l'agitazione anticlericale e (si direbbe oggi) socialdemocratica era largamente diffusa in Germania, e la *Reformatio* fu composta al servizio di questo movimento, e non importa da chi. In tale contesto è importante la vita e l'opera di Reiser, anche qualora gli venisse nuovamente disconosciuta la paternità della *Reformatio.*

Reiser — Friedrich Reiser, nato poco dopo il 1400 a Donauwörth, figlio d'un commerciante settario, appartenne come suo padre ai Valdesi tedeschi, ai quali non era stato ancora

appioppato il poco illuminato nomignolo di "rivenduglioli". Fin da fanciullo Friedrich Reiser sembrò destinato ad essere il predicatore ambulante di codesti eretici, assolvendo forse un periodo di apprendistato a Norimberga dove conobbe il wicliffiano Peter Payne, fuggito dall'Inghilterra, il quale era stato accolto fraternamente a Praga dagli hussiti e lavorava all'unificazione degli sbandati eretici tedeschi con gli hussiti. Importa rilevare che Payne, attivo anche come diplomatico a favore degli hussiti, finì per aderire al radicale partito dei taboriti. Negli anni tra il 1420 e il 1430, Reiser fu dunque commerciante e predicatore girovago, sicuramente seguace di Hus, come molti tedeschi. Jan Hus era stato d'altronde già accolto con simpatia, nel suo viaggio verso Costanza, a Norimberga e nel sud della Germania, con piacevole sorpresa di questo odiatore dei Tedeschi. Il martirio della sua fine accrebbe il suo ascendente anche in Germania. A Ratisbona, nel 1420 e 1423, furono giustiziati un religioso e un laico per le loro posizioni hussitiste.

In Germania, la rivoluzione in Boemia venne salutata con plauso come una rivolta dei contadini contro l'impoverimento del popolo e contro la coercizione delle coscienze, e i nobili tedeschi non si mostrarono affatto contrari ad incamerare, secondo il modello boemo, i beni della Chiesa. Solo quando cavalieri e contadini impararono, più tardi, a vivere sulla propria pelle gli orrori della guerra provocata dagli hussiti, quello stato d'animo si capovolse; e la guerra tedesca dei contadini — che la *Reformatio Sigismondi* prediceva e che doveva anche preparare, essendo insieme una lotta contro Chiesa e Stato — verrà quindi procrastinata di due generazioni. Durante un viaggio in Austria, Reiser fu catturato dagli hussiti, ma trattato subito bene in quanto compagno di fede; visse a Tabor, poi in Praga, dove fu consacrato sacerdote nel 1430, secondo il rito hussita.

[p.369]

L'autore della *Reformatio* chiama se stesso (in base ad un'antica consuetudine filologica) col nome di Friedrich von Landskron[16].

In effetti, Friedrich Reiser era diventato parroco a Landskron, una cittadina boema dove — tra la popolazione tedesca — predicava l'hussitismo, dopo aver difeso la causa hussitica a Basilea. A me, tuttavia, non sembra molto "illuminata" la circostanza che determinò forse la sua successiva condanna. Si dice che Reiser fosse investito dai taboriti del grado di vescovo, che si fosse imposto da sé il titolo di vescovo per grazia di dio, la dignità di vescovo per i poveri che rigettavano la Chiesa terrena e la donazione di Costan-

[16] Il passo, in una delle prime pagine della *Reformatio*, è per la verità intenzionalmente calcolato sull'ambiguità. In esso il compilatore, o poeta, si presenta nel ruolo di servitore della comune cristianità e consigliere dell'imperatore Sigismondo, che ha composto il libro in latino, secondo le istruzioni il favore e la volontà di alti maestri, traducendolo quindi in tedesco. Ma non si può sofisticare troppo sul fatto che lo scrivente parli di se stesso identificandosi come Friedrich di Lancicronii. Né sul fatto che, nei caratteri gotici dei manoscritti antichi, la "i" senza punto era del tutto identica ad una "c", e una doppia "i" senza punto era assai somigliante ad una minuscola "a"; e che, pertanto, ciò che i copisti leggevano come "Lancironii", poteva benissimo essere stato in origine "Lanccrona". La cosa notevole, qui, è che già Goldast, che sicuramente nulla sapeva di un Reiser sacerdote a Landskron, avesse cambiato il "Lancironii" in "Lancekron" (Landzkron), senza dare notizia delle sue motivazioni. Seguendo forse qianto si tramandava oralmente.

tino, esigendo addirittura per sé il titolo di vicario di Gesù Cristo. Tenendo presente che i documenti relativi agli insegnamenti di Reiser altro non sono che atti processuali, e che le deposizioni sue e dei testimoni vennero rese sotto tortura, allora sussistono sufficienti analogie tra i suoi pensieri e quelli della *Reformatio* per dar credito alla sua paternità dell'opera.

Un'importante discrepanza consiste solo nel fatto che la *Reformatio* riconosce la donazione di Costantino, facendone anzi il fondamento economico della Riforma, laddove l'agente hussitico Reiser la giudica spregevole; per risolvere questa contraddizione, si è già evidenziato che la *Reformatio* fu scritta prima che Reiser fosse ufficialmente un agente dei taboriti, che il cosiddetto Patrimonio di Pietro doveva sembrare all'autore della *Reformatio* — negli anni del Concilio di Basilea — ancora inattaccabile, appunto perché il riferimento al ricco retaggio della Sede romana doveva liberare il resto della cristianità da tutte le tasse ecclesiastiche. [p.370] Eppoi si sarebbe dovuto attenersi alla lettera della confessione: l'imputato Reiser non considerava certo la donazione di Costantino come un falso. L'opera decisiva di Lorenzo Valla (del 1440) fu generalmente conosciuta in Germania solo nel 1517, per opera di Hutten, ma si limitava a disprezzarla, tanto più che — su codesta favola papista — già da lungo tempo correva voce che un angelo avesse gridato tre volte il suo dolore a causa di quella donazione. Prima di Valdo, del resto, prima di Wicliff e di Hus, già Walther von der Vogelweide e Dante avevano deplorato la donazione, senza tuttavia dubitarne; non v'era contraddizione nel giudicare non cristiana la ricchezza del papa e, ciò malgrado, nel voler volgere al meglio la situazione esistente, per il maggior bene della Chiesa.

Appello alla rivoluzione — L'autore della *Reformatio* sarebbe necessariamente anche lui un falsario se avesse spacciato il suo libro, in modo esplicito, per una creazione dell'imperatore. Ma non l'ha fatto; e il sogno dell'imperatore — che presenta il sovrano come un consapevole riformatore della Chiesa — non è che un'aggiunta della ristampa del 1476, la quale riporta anche una xilografia spesso ricorrente: Sigismondo, dormiente sul suo letto, viene incitato personalmente dal buon Dio alla rivoluzione nella Chiesa. Ma nemmeno moralmente l'autore fu un falsario, giacché l'imperatore Sigismondo in molte questioni pensava davvero come l'autore scriveva; con la riserva che l'imperatore era un politico realista, preoccupato per il suo potere sul papa e sui prìncipi nonché per le sue casse, ben più che per qualsiasi confessione religiosa, o per qualsivoglia miglioria delle condizioni chiesastiche. Sennonché l'estensore della *Reformatio Sigismundi* — che si chiamasse in realtà Friedrich Reiser oppure diversamente — fu un prete eretico, e probabilmente (anzi sicuramente, qualora fosse lo stesso Reiser) un messaggero degli hussiti in Germania. Un emissario pagato, certo, il che però non getta alcuna macchia sul suo carattere. In ogni caso, fu un convinto seguace della dottrina per cui era indispensabile un sovvertimento nello Stato e nella Chiesa.

Fu quella un'epoca straordinariamente convulsa, dal momento che i prìncipi — nel concilio di Costanza, e poi in quello di Basilea — usavano la generale bramosia d'una

riforma ecclesiastica per i loro scopi egoistici, e che il popolo, incitato dai prìncipi nelle città e nelle campagne contro il dominio clericale (nonché adescato da vaghe promesse) reclamava immediatamente anche la cessazione delle sue tribolazioni terrene. Oltre a ciò, gli hussiti, e specialmente i taboriti, avevano dato un esempio che l'autore della *Reformatio* non poteva non seguire. Egli non può offrire un sistema di liberalismo, per il quale il Quattrocento non è maturo e lui troppo estraneo, anche per la scienza di allora. Ciò che combatte con particolare accanimento, sono le aberrazioni del commercio e del mondo degli affari medioevale: le corporazioni, lo scambio di commissione (strozzinaggio di generi alimentari) e i piccoli trusts, dediti ormai alla pratica dell'usura.

[p.371]

Ma egli conosce già il concetto della libertà: "È una cosa inaudita, un torto sul quale bisogna aprire gli occhi alla cristianità, che vi siano persone che osano dire a qualcuno: tu sei mia proprietà." E lascia cadere la maschera, come se parlasse in nome dell'imperatore, quando chiama in aiuto le masse nel nome dei sacerdoti poveri. "Il diritto ecclesiastico è malato, il potere imperiale e tutto quanto vi appartiene si sostiene sull'ingiustizia. Bisogna dunque spezzarlo con forza. Se i grandi vogliono dormire, allora i piccoli debbono vegliare… Adesso il diavolo ha incatenato i potenti, così da renderli innocui. Iddio non abbandona però i suoi …Quando verrà il momento in cui sentirete tale apertura e tale annuncio, allora ciascuno colpirà il bersaglio."

L'autore non è un ateo, e neppure un non cristiano; ma è talmente ostile alla Chiesa, da voler togliere a tutti i prelati le loro città e castelli, lasciando una modesta prebenda solo ai piccoli parroci. Tanto, il papa possiede nel patrimonio di Pietro i mezzi per mantenere sé e i suoi cardinali, senza bisogno di indulgenze o di altre simonie. La dispensa dal celibato non era in quel tempo anticattolica, e autorevoli cardinali difesero il matrimonio sacerdotale sia al Concilio di Costnza che a quello di Basilea. A noi, sembra una bizzarra facezia ciò che l'autore della *Reformatio* vorrebbe istituire: il prete sposato dovrebbe giacersi una settimana con sua moglie, ma poi purificarsi con un bagno e una confessione per poter di nuovo dir messa la settimana successiva. Chissà, può esser stato un esperimento per abituare il popolo al matrimonio dei preti. Va da sé, inoltre, che la *Reformatio* era anche contro la caccia alle eredità da parte della Chiesa, e segnatamente dei monasteri.

Più importante di tutti questi particolari è tuttavia il principio d'una separazione tra Chiesa e Stato, formulato con estrema chiarezza: ciò che è spirituale deve — sempre e dappertutto — distaccarsi dalle cose del mondo. Va da sé che questa istanza non viene proposta nelle forme espressive del nostro tempo. L'autore ha come ideale, addirittura, qualche cosa come il regno di Dio. Nondimeno, questo regno divino dovrà essere amministrato da uno Stato nuovo, in cui il papa non avrebbe nulla da dire. I grandi capi religiosi (e qui i semplici parroci vengono trattati tanto meglio!) devono cedere tutti i loro castelli e privilegi al "regno", il solo a poter promulgare leggi sui prezzi massimi nonché contro usura e loschi intrallazzi. Ad un certo punto, l'autore sbotta nella frase: "Parimenti,

nessun sacerdote dovrà più fare il segretario comunale né il notaio!". Insomma: non si reclama separazione vera e propria, bensì subordinazione di Chiesa e Stato sotto il nuovo diritto d'una libertà religiosa e sociale.

[p.372]

Il famoso abate Tritemio, il quale credeva nell'autenticità della *Reformatio*, limitandosi a spostarne la compilazione agli anni del Concilio di Costanza (come parecchie ristampe del tempo), riferisce nella sua cronaca che l'imperatore Sigismondo aveva fatto pubblicare la *Reformatio* per smussare le asprezze dell'hussitismo, insinuatosi per tutta la Germania, col suo personale miglioramento dello Stato e delle Chiese. E del vero compilatore — cioè del suddito imperiale Friedrich — dice che era piuttosto un hussita che un cristiano. Ma alla fine l'imperatore, non trovando una maggioranza nel Concilio, avrebbe lasciato cadere il progetto.

Nino il pifferaio — In Germania, la *Reformatio Sigismundi* non causò insurrezioni né chiesastiche né statali. Il suo autore non era tipo abbastanza visionario, e neppur tanto temerario, da riuscire a fanatizzare il popolo; eppoi — proprio negli anni in cui il libro cominciò a diffondersi — c'era una generale aspettazione d'una rivoluzione che venisse dall'alto, magari dalle decisioni del Concilio di Basilea. Ciò nondimeno, un violento tumulto in Germania — quasi a preludere alla guerra dei contadini — può senz'altro essere connesso, in senso più o meno esteriore, alla figura di Friedrich Reiser e relativa comunità eretica di Würzburg (fin dal 1446), con l'hussitismo tedesco e con la *Reformatio Sigismundi*: è il movimento contadino suscitato da Hans Böhm, ovvero il Nino pifferaio, a Niklashausen nell'anno 1476. È assai probabile che, secondo il costume del tempo, il pifferaio Nino si chiamasse "Böhm" perché era oriundo dalla Boemia, oppure perché di là aveva attinto le sue idee.

Dai dintorni di Würzburg, non lontano da Wertheim — dove, quasi 300 anni dopo, un'assai dubbia traduzione della Bibbia avrebbe causato uno scalpore di natura piuttosto letteraria —, il pifferaio Hans fece parlare di sé, nel 1476, affermando di esser stato svegliato dalla vergine Maria, e incitava il popolo alla libertà e all'uguaglianza. "Guai a voi, poveri diavoli!". Basta coi dazi e balzelli, basta con corvée e servitù, ma libera caccia e libera pesca. Niente più papi, prìncipi, vescovi… Uguaglianza e fraternità! Si dovrà arrivare al punto che padroni e prìncipi lavorino anch'essi per guadagnarsi il pane. E il clero non ha alcun diritto ad incassare le decime. I religiosi si copriranno la chierica con la mano per non esser riconosciuti e ammazzati. I preti devono smetterla di lanciar anatemi e di minacciare col purgatorio. Gli slogan religiosi non sono gli stessi della guerra dei contadini, perché Hus non aveva ancora rotto col cattolicesimo; ma la rivolta contro chierici e signori è identica in tutto e per tutto.

[p.373]

Niklashausen era un luogo di pellegrinaggio. La vicenda finì nel sangue allorché lo "zampognaro" — chiamato dai suoi seguaci "Ninetto"- incitò i valligiani della Tauber a

radunarsi in armi per la processione della santa Margherita (13 luglio). La notte prima, il vescovo di Würzburg aveva fatto incarcerare il nuovo profeta. I gruppi armati, forti di circa diecimila uomini, si schierarono di fronte al monte Frauenberg per liberare il "santo giovine", qualora egli si fosse liberato da solo con un miracolo. Il vescovo tentò dapprima coi negoziati, poi facendo aprire il fuoco alla cieca, infine con un violento assalto ai contadini, i quali furono costretti alla fuga. Ebbe inizio il processo al giovane zampognaro; pochi giorni dopo l'arresto, allo sventurato Ninetto venne "approntato il bagno", per dire che fu bruciato vivo. Ma non per questo la sommossa e la protesta ebbero subito termine; l'affluenza a Niklashausen non accennò a diminuire, il martirio del capo parve offrire occasione alla formazione d'una vera comunità, fino a quando il vescovo — lanciando scomunica e interdetto — entrò spietatamente in azione facendo radere al suolo la chiesa della grazia. La quale poté esser riedificata solo quarant'anni più tardi. Ma il ricordo del pifferaio di Niklashausen continuò a vivere nei tradizionali canti popolari.

[p.373]

11. LA RELIGIONE DELLE STREGHE

FEDE STREGONICA – ADORAZIONE DIABOLICA – DIAVOLI PROTOCRISTIANI – FORNICAZIONI – AMORAZZI DIABOLICI – CANON EPISCOPI – LA PULZELLA DI ORLEANS – BOLLA SULLE STREGHE – INCANTATORI E ILLUSIONISTI – "MARTELLO DELLE STREGHE" – SPRENGER – INSTITORIS – PROCESSO PER STREGONERIA – EROTISMO – SATANOLOGIA – BOLLA PAPALE – U.MOLITORIS – ASSASSINI LEGALI – PROFITTI E RICAVI – TORTURA – MONTAIGNE – TRAMONTO DELLA TORTURA

Così, dopo i concilii di Costanza e di Basilea, ai reggenti della Chiesa romana — che non erano ciechi — divenne chiaro più che mai come, dietro le istanze d'una riforma, si andasse preparando in dimensioni crescenti il distacco o la defezione dalla Chiesa. Malgrado le strette connessioni interne, le eresie precedenti avevano avuto più che altro carattere locale; ma ora l'imperatore Sigismondo aveva proposto, già a Costanza, la restituzione dei beni ecclesiastici, e l'hussitismo — ben oltre i confini della Boemia — s'era trasformato nella sfida dell'epoca. A Basilea, il cardinale **Julian** ammetteva che le lamentele del popolo minuto e le proteste degli eretici hussiti minacciavano di saldarsi in una rivoluzione europea, di cui la Germania poteva divenire facilmente la base di partenza. Non si sapeva, naturalmente, che quella tensione si sarebbe scaricata precisamente nella Riforma e nella guerra dei contadini; ma qualcosa del genere ormai era nell'aria, e se ne avvertiva l'approssimarsi.

Sicché, per i previdenti statisti della Chiesa, dev'esser sembrato persino ovvio affrontare l'estremo pericolo con un estremo rimedio: impiegare la fede nelle streghe, diventata ormai popolare, come un'arma contro l'eresia popolare. Nei primi secoli del Medioevo, la fede nel diavolo si era radicata e potenziata da sé; ma solo adesso la Chiesa si risolve a

formulare — e al tempo stesso a perseguitare — una diffusissima conseguenza di quella fede che essa stessa aveva tollerato e promosso: la stregoneria.

[p.374]

Fede nelle streghe — Ogni rappresentazione storica del processo alle streghe non può che darne un'idea falsa, qualora si lasci ai margini l'aspetto più importante a cui non si può far apposito riferimento pagina per pagina. Se non si tiene fermo, cioè, che, nonostante ogni indignazione per l'infamia di prìncipi e giudici, sia religiosi che statali, nonostante ogni pietà per le vittime delle torture, non si tiene saldo il fatto inoppugnabile che papi e riformatori, legislatori e magistrati — e perfino anzi le vittime stesse — credevano davvero all'esistenza delle streghe, e in certa misura vi credevano ancor più fisicamente che nell'esistenza del Dio e del Diavolo.

Non dobbiamo arretrare spaventati di fronte alla formulazione che il processo alle streghe, in ultima analisi, era certamente una conseguenza logica della fede nelle streghe; che la fede nelle streghe era una religione, una vera, trascendente religione dogmatica. Perciò non basta che noi, una volta superata questa religione positiva, parliamo ancora di idolatria, allo scopo di salvare il concetto di religione, oppure — adottando una mezza misura – d'una epidemia religiosa. Si trattava d'una religione come le altre religioni, che si poteva richiamare al consenso dei popoli, alle apparizioni soprannaturali e agli insegnamenti dogmatici della Chiesa. E, naturalmente, anche alla Scritture sacre. Pertanto ha rilevanza il fatto che il sacerdozio ligio all'ortodossia non abbia lasciato cadere esplicitamente — fino ad oggi — la concezione delle streghe, che per più di due secoli era parte integrante dei suoi insegnamenti su Dio e Diavolo. Per questo, la liberazione dalla fede nella stregoneria non può non essere analizzata minutamente in una storia dell'ateismo.

Ancora nel Cinquecento, quando già Meyer e altre disinteressate persone avevano perso la fede nella stregoneria, non sarebbe risultata una blasfemia considerare appunto questa fede — al pari della fede nel Dio — come il medesimo concetto. Oggi, ho la chiara consapevolezza della "blasfemia" nel momento in cui sottolineo l'identità di questi concetti di fede. L'uguaglianza o somiglianza dei concetti consiste (almeno per dio e demonio) non in qualche deduzione logica, bensì nella cosa stessa: ad un essere antropomorfo — che nessuno ha mai visto — vengono ascritti mutamenti utili o dannosi del corso della natura; e dunque, da questo essere immaginato simile all'uomo si sperano, oppure si temono, effetti prodigiosi.

[p.375] Con le streghe, la cosa è un po' diversa, ma non più vantaggiosa. Le loro persone non sono semplicemente pensate, ma soggiaciono piuttosto — in maniera estremamente concreta — ai supplizi e ai tormenti del fuoco; ad esser pensata, è solamente la loro qualità stregonesca. Sicché sarebbe necessario paragonarle agevolmente — nel nesso logico — solo coi sacerdoti, ossia con persone reali dotate di qualità immaginarie; ciò che stupisce non è il fatto che i sacerdoti del Dio vedessero nelle streghe sacerdotesse del Diavolo, parlando di messe nere; se fossero realmente esistite (oltre a dementi, sonnambuli,

persone impazzite per le torture, e simili) siffatte streghe, e avessero potuto creare una gerarchia, alla fin fine avrebbero certamente fatto passare sé medesime per sacerdotesse del vero Dio, spacciando invece i chierici regolari per sacerdoti del diavolo. Il fatto è che non sono esistite streghe di sorta, a dispetto di questa realtà storica: di streghe — a partire dal 1484 fino a quasi tutto il Settecento — ne sono state ammazzate orrendamente innumerevoli schiere, per opera delle autorità cattoliche e protestanti.

Ora, chi si fosse scandalizzato per il paragone tra fede nel Dio e fede nel Diavolo, tra dominanza sacerdotale ed eccidio di streghe, potrebbe capire qualcosa sulle connessioni riflettendo semplicemente sul fatto che solo il movimento deistico — non prima dell'ultimo Seicento — incominciò a por fine alla fede nel diritto sacerdotale e, medesimamente, nel pericolo stregonesco. È pur vero che, già cent'anni prima, **Johannes Mayer** — allievo e amico di Agrippa di Nettesheim, aveva cercato di dimostrare che la Bibbia non insegnava l'esistenza di streghe, che tutto ciò era colpa di false traduzioni; tali prove logiche o storiche rimasero inefficaci fintanto che l'opinione pubblica fu sconvolta nella sua fede in forze sovrannaturali e irrazionali[17].

Nella sua *History of rationalism in Europe* **William Lecky** ha ottimamente evidenziato come il dubbio nella stregoneria fosse conseguenza immediata del dubbio nelle religioni positive. Come le religioni antiche erano molto più tolleranti di quelle monoteistiche dell'Oriente, per non dire dell'Occidente, così le persecuzioni dei maghi in Grecia, degli aruspici o dei matematici in Roma, restarono di gran lunga inferiori alle dimensioni assunte nei paesi cristiani alla paura e allo sterminio delle streghe; era possibile, in Roma, essere un eccellente imperatore (Marco Aurelio, eccelso filosofo, e Giuliano, insigne romantico), e purtuttavia avvalersi della divinazione, oppure combatterla, per motivi meramente politici. La ragione di ciò è evidente.

[p.376]

I teologi antichi, come si possono senz'altro considerare i filosofi greci (in quanto anch'essi si occupavano indubbiamente di cosmogonia e dei fini ultimi dell'etica), non avevano alcun sentore di spiriti maligni; i teologi cristiani, per contro, insegnavano l'esistenza di siffatti dèmoni, o messaggeri del diavolo. Lo fecero già Tertulliano e Agostino, richiamandosi per questo a libri espressamente manipolati del Vecchio, e purtroppo anche al Nuovo Testamento[18].

[17] Per quanto concerne la psicologia dello stregonismo sono stati utilizzati, ovviamente, i due basilari studi di **F.Hansen** (*Zauberwahn* e *Quellen und Urkunden*) , ed inoltre la *Geschichte der Hexenprozesse*/ Storia del processi alle streghe/ di **Soldan** (nell'edizione del 1880), ed infine lo stesso *Hexenhammer* (Martello delle streghe), in gran parte nella versione tedesca del 1906. La *Storia dei processi alle streghe* (del 1843) di Soldan è stata poi aggiornata, dopo approfonditi lavori preliminari, allo stato della ricerca recente da Heinrich **Heppe**, genero dell'autore; ma è stata pubblicata nella nuova veste solo dopo la morte di Heppe.

[18] Non è inverosimile che la parola inglese *lullaby* sia da ricondurre etimologicamente a tarde leggende rabbiniche; la si interpreta derivante da *Lili abi*; **Lilith** fu la prima moglie di Adamo e venne rappresentata come dèmone femminile, una vampira che succhia il sangue; da ciò derivano invocazioni e scongiuri tramite ninnananne oppure mediante incantesimi per propiziare il sonno del neonato.

Dai "teologi" filosofi dell'antichità l'arte divinatoria veniva largamente sbeffeggiata, e, dallo Stato, punita non senza indulgenza; per i teologi cristiani, invece, la stregoneria era parte della fede ufficiale, essendo paventata come pericolo estremo e quindi perseguita con tanto maggior zelo. Tra gli imperatori romani cristiani, la divinazione era considerata una superstizione pagana e, in quanto tale, colpita da bando e ostracismo; dal che potrebbe esser derivato il fatto che il clero cristiano — per altri versi tutt'altro che impacciato nel "far tesoro" dalla fede popolare — evitò tutto sommato di incorporare la divinazione nell'ambito dei suoi affari. Quanto all'oggi, si dovrebbe osservare (e io l'ho già fatto) come in Italia il basso clero realizzi pazzi guadagni trafficando coi numeri del lotto.

Adorazione diabolica — Certamente, i brutali assassini di streghe non avevano presente ciò che la storia della civiltà da tempo ha appurato, cioè che il cristianesimo vittorioso, non riuscendo ad estirpare la superstizione pagana soprattutto nelle campagne *(pagi, pagani)*, proprio per mezzo della sua persecuzione la riconobbe in certa misura come fede nei demoni. Così gli dèi divennero diavoli, i loro adoratori veneratori del diavolo. E questa adorazione del diavolo venne trattata non come un'idiozia, bensì come servizio reso ad un dio più cattivo, meno amichevole. Allo stesso modo, gli antichi Ebrei non negavano gli dèi dei loro vicini, ma sopprimevano unicamente i loro adoratori.

Talché c'è motivo di affermare che quanti mandarono le streghe sui roghi riprendevano — con la loro opera, e in maniera inconscia — l'antica lotta contro il paganesimo. La portavano avanti, daccapo. Infatti, per quasi 800 anni, dalla completa vittoria del cristianesimo fino alle prime avvisaglie della rinascenza — ovvero per tutto il tempo dell'incondizionata egemonia del cristianesimo sull'Occidente —, gli adoratori del diavolo non vennero perseguitati sistematicamente, quantunque la fede nel diavolo toccasse allora i massimi trionfi.

Come nel mondo antico, sicuramente, non vennero giustiziati tanti veggenti e adepti o martiri cristiani tutt'insieme quante furono invece le streghe durante il Cinquecento soltanto; e così, durante gli otto secoli di granitico Medioevo, non vennero condannati altrettanti "affiliati" del diavolo quanti durante un solo decennio dell'età delle persecuzioni alle streghe. Anzi, il più tardo concetto di "strega" fece capolino, qua e là, solo nel XII secolo; e, per questo, non si può ignorare che proprio alla fine di quel secolo — per la prima volta — l'edificio della Chiesa cominciò ad esser scosso da due lati: dal versante della filosofia per mezzo del razionalismo degli Arabi (Averroè), e dal versante del popolo tramite l'eresia degli Albigesi. Sicché per la Chiesa, secolarizzata ormai da tempo, divenne un problema di sopravvivenza non disdegnare nessun'arma nella guerra contro i suoi nemici.

[p.377]

Se il Diavolo non esisteva, bisognava inventarlo; il motto di Voltaire riferito a Dio vale anche per il demonio. Il popolo non poteva comprendere né il razionalismo dell'incipiente Rinascimento, né l'importanza del nominalismo (Abelardo), né il realismo verbale

dell'ortodossia (canonizzato poi nel pensiero tomistico), e neppure comprendeva la politica antichiesastica dell'imperatore Federico II. Il popolo capiva soltanto gli anatemi del papa e il diavolo. Nelle strutture di Stato e Chiesa, il Medioevo vero e proprio era rimasto rigido e anchilosato; allorché — intorno al 1200 — qualcosa prese a svilupparsi, la Chiesa temporale di Roma intraprese la sua guerra senza quartiere contro sviluppo e progresso.

Per la prima volta, verso il 1200, fu chiamata all'opera l'Inquisizione contro il potere del diavolo e delle streghe; e non è che il diavolo e le sue streghe dovessero esser prima inventate da un astuto sacerdote, giacché il popolo — nel suo dubbio appena germogliante — aveva anzi una cattiva coscienza, e credeva perciò facilmente al diavolo e alle sue streghe. Il dubbio non faceva ancora il paio con la più crassa ignoranza. Quando, nel Trecento, la peste spopolò l'Europa, coi suoi orrori crebbe nel contempo la fede nel potere del diavolo e della Chiesa. Perché la più rozza ignoranza — attribuendo la colpa dell'epidemia ora agli Ebrei, ora alle scarpe a becco d'anatra — non dovrebbe pensare anche alle due potenze che sembravano dividersi il governo del mondo? Allorquando 400 anni più tardi — soltanto quattrocento anni! — il terremoto di Lisbona suscitò sgomento e orrore nella fantasia di tutta Europa, la ripercussione fu del tutto diversa: si prese a riesaminare la propria fede nell'infinitamente misericordiosa provvidenza divina, si voltarono le spalle all'ottimismo e alla Chiesa e — disponendo di migliore conoscenza della natura — si visse nel dubbio con tranquilla coscienza.

[p.378]

Questo coscienzioso e inquietante scetticismo che, manifestatosi fin dal XII secolo, condurrà con intermittenze alla cosiddetta Riforma (cioè a combattere la Chiesa romana e i suoi abusi), non riuscì tuttavia ad intaccare la fede nelle streghe e nel diavolo, perché il dubbio era appunto connesso con una costante angoscia psicologica. Non v'era progresso di sorta là dove le parti avverse si accusavano reciprocamente di essere alleate col diavolo. È noto come Lutero vedesse il diavolo in ogni luogo; ed era solo conseguente quando comandava di infierire contro le sacerdotesse al suo servizio. Nel periodo centrale dei processi per stregoneria — durante i secoli XVI e XVII — non v'era differenza tra territorio e confessione religiosa; in Germania e in Francia, in Spagna e Italia, nelle Fiandre e in Svezia, in Inghilterra, Scozia e Irlanda, le povere donne venivano gettate nel fuoco come se fossero state inerti pezzi di legno. E, prima del rogo, martirizzate di regola sotto tortura in una maniera che si dovrebbe chiamare invero bestiale, o ferina; se non fosse che mai nessun animale è stato tanto efferato quanto i magistrati ecclesiali.

Certo è che, solo in rarissimi casi, le sventurate donne credevano — magari in forza della loro condizione sociale — di essere streghe esse stesse; tuttavia credevano tutte, indubbiamente, nell'esistenza delle streghe in generale, nel fatto che costoro fornicassero con Satana, per cui, usando i mezzi della suggestione clericale o della tortura, potevano essere più facilmente convinte di aver intrattenuto, almeno inconsciamente, tresche amorose o commercio carnale col demonio.

Diavoli protocristiani — Secondo la fede del cristianesimo nascente, non si negava l'esistenza di spiriti e demoni; piuttosto, l'uomo veniva protetto soltanto dai danneggiamenti, che gli spiriti volevano arrecargli, grazie al più potente spirito del "salvatore". La dottrina originaria della Chiesa insegnava ed esigeva la fede nei demoni, in esseri del tutto corporei, anche se spesso aeriformi o igniformi, che sono pertanto discendenti del diavolo. Il Diavolo — quale antagonista supremo del Dio — non odia tanto gli uomini, quanto piuttosto i cristiani, i quali trovano protezione dalla sua malvagità in un demonio ancora più forte. Anche i successivi Padri della Chiesa, fino a tutto il IV e il V secolo, sviluppano la stessa demonologia; e specialmente in **Lattanzio** si trova ben delineato il pensiero che gli dèi dei pagani (Giove, Diana, Mercurio) non sono altro che demoni i quali si sono spacciati per divinità.

Naturalmente, in questa nomenclatura si cela la medesima impudenza definitoria che chiama gli esseri supremi della propria religione veri dèi, quelli delle religioni altrui nient'altro che idoli; dietro, però, vi si nasconde altresì un grossolano equivoco storico che — per quanto ne so — non è mai stato osservato. Gli dèi greci, cioè, erano di un millennio, mediamente, più antichi della divinità della religione cristiana, ma nondimeno i Padri della Chiesa presentarono questo fatto come se solo adesso i diavoli — sentendosi minacciati dal cristianesimo — avessero intrapreso, sotto i nomi divini di Zeus, Diana, eccetera, la lotta contro la nuova religione. Come se, di conseguenza, l'assai più antica religione greca fosse da giudicare secondo i concetti cristiani.

[p.379] In questo modo **Agostino** — il fondatore principale, dopo Paolo, della teologia cristiana — ha contribuito a creare anche la satanologia, e insieme ha capovolto logicamente storicamente e moralmente la naturale visione del mondo, contrapponendo il regno del diavolo al regno del dio, e arrivando alla temerità di dichiarare le virtù dei pagani come splendidi vizi. Non si ama sentirlo dire, ma è purtroppo vero, che quell'Agostino — celebrato spesso a gara da cattolici, protestanti, e persino da letterati indipendenti — è stato il più gagliardo animatore della demonologia medioevale. E si badi che già qui la "vera" fede veniva identificata con la virtù, la fede falsa con l'immoralità.

Accusa di fornicazione — Una peculiarità dello stregonismo cristiano è che la fantasia sessuale più sfrenata procedette di pari passo col delirio persecutorio religioso, al fine di evocare dall'arte magica delle streghe la più indecente di tutte le eresie. A dire il vero, sia prima che dopo, cristiani e pagani avevano addebitato volentieri a persone di fede diversa tutto quanto c'era di più immorale, addossandogli violenze e perversioni d'ogni sorta; cose del genere si raccontavano a carico dei primi cristiani, e ogni setta cristiana le credeva ai danni dell'altra; e la setta dominante — chiamando se stessa Chiesa della "ortodossia" — accusava tra l'altro tutte le sette minori (chiamate già eretiche) di oscenità e pratiche contro natura. Tra tante altre cose! Oppure le incolpava solo di questo, in modo che l'immoralità apparisse come una conseguenza del distacco dalla vera fede. Poi, quando il diavolo si fu evoluto in maniera crescente nel Dio antagonista, ossia nell'istigatore sia della miscredenza sia della lussuria, allora forse non fu, in un primo

tempo, la Chiesa stessa, bensì la fantasia dei piccoli chierici e dei laici — eccitati sia religiosamente sia sessualmente — ad arricchire l'immagine del "patto col diavolo" dei maghi, fornendola di tutti quei risvolti sessuali con cui, da sempre, s'era cercato di rendere spregevoli gli eterodossi.

In maniera impercettibile, dev'essersi insinuata l'opinione che la magia delle streghe fosse anche — in quanto opera del diavolo — una specie di eresia. Certo, questo errore popolare la Chiesa non poteva condividerlo, giacché le streghe spregiavano tutt'al più i comandamenti divini, però non mettevano in dubbio l'esistenza del Dio e dei suoi dettami; nondimeno, la Chiesa utilizzò questo errore del popolo — consciamente e criminosamente — quando inserì l'intera visione stregonica nel concetto di eresia, abusando così della paura del diavolo e delle streghe diffusa tra le plebi al fine di render popolari le persecuzioni contro gli eretici.

[p.380]

La Chiesa, che poco prima aveva dichiarato gli incantesimi delle streghe come mere immaginazioni (ma pur sempre come visioni ispirate dal Maligno), adesso utilizzò le sempre più tenebrose leggende d'una occulta adorazione diabolica nonché i racconti di autentici e "legittimi" patti col diavolo. La dottrina dei manichei e dei càtari venne presentata dalla Chiesa ortodossa — in maniera erronea oppure diffamatoria — come se il loro rituale consistesse in un rifiuto del vero Dio e in una parodia della messa cattolica. In ogni caso, la più abietta fantasia sessuale cominciò ora a scatenarsi nella descrizione delle presunte orge durante le feste diaboliche ed eretiche; si affacciò ora la devota etimologia (quella che nel Seicento fu poi elaborata dal gesuita **Gretser di Markdorf**, ma che aveva avuto un ruolo già nel processo ai Templari), secondo la quale il nome di càtari, o eretici, sarebbe derivato da gatto e gatta (*cattus*); e questo perché (così riteneva **Alano di Ryssel**) il Satana compariva sotto forma d'un gatto a cui gli eretici dovevano rendere omaggio con un bacio sul deretano. Orbene, che storie siffatte fossero intenzionali calunnie della Chiesa, è evidente nel caso in cui i cattolici reinterpretarono il battesimo mentale (*consolamentum*) e il bacio della pace dei càtari nel senso d'un patto e d'una carnale unione col diavolo.

In particolar modo l'alleanza col Diavolo — il patto vero e proprio — venne trasfigurato in una formalità giuridica, sicché sottoscrivere il chirografo col proprio sangue divenne un rituale. Ma anche il rapporto sessuale tra eretici e Satana, o i suoi subalterni, si configurava oramai in una fede popolare, diventando l'aspetto più peculiare nell'immagine d'una strega. Il nuovo non era da ricercare nel coito tra persone e diavoli; di ciò avevano narrato fin troppo la mitologia greca e la Bibbia ebraica, tanto che i nomi dei demoni erano trapassati persino nella traduzione latina degli incubi biblici. Di nuovo c'era invece — per dirla senza mezzi termini — la schifezza, le porcherie che l'idea chiesastica della fisicità e insieme dell'asessualità dei diavoli convertiva in libidine bisessuale per la stimolazione della fantasia. Inoltre, le anime devote leggevano con gusto le minuziose riflessioni sui modi della procreazione in esseri corporei solo a metà; e cose di questo genere passavano

per scienza della natura, per es. in **Cesario di Heisterbach**, il quale racconta d'innumerevoli casi e atti di libidine col diavolo.

Amorazzi diabolici — Benché di preciso ne sappiamo ben poco, la genesi della religione stregonesca deve certamente ricollegarsi in qualche modo alla perversa fantasia di monaci maschi, ove si consideri che l'accusa di stregoneria finiva per rivolgersi in massima parte contro il sesso femminile. Dato che il culto di questa religione consisteva soprattutto nella tresca amorosa col demonio, era tosto evidente che erano le donne ad accalcarsi per ottenere il rapporto. Sotto questo aspetto, il "Martello delle streghe" non farà che registrare un'evoluzione già compiuta. (Ridicolo, eppure assai significativo, è il goffo tentativo d'una spiegazione etimologica, avanzato nel Martello delle streghe, secondo cui verso quella setta è incline specialmente la donna: *femina, quia habet minorem fidem*.)

[p.381]

La responsabilità maggiore del fatto che tali porcherie — in veste di proposizioni teologiche — potevano proporsi a fondamento dei processi alle streghe, ricade nuovamente sul santo **Tommaso**; non si dovrebbe infatti dimenticare che quest'ultimo *Doctor ecclesiae* (i primi quattro erano stati Ambrogio, Agostino, Girolamo e Gregorio Magno) fu altresì il *summus philosophus* dei domenicani, ovvero degli inquisitori. Tommaso trovava una spiegazione per tutto, ma proprio per tutto: per i viaggi notturni delle streghe, per la libidine dei demoni, per la facoltà procreativa dell'incubo. Chi è in grado di trovare ancora — malgrado tale imbarbarimento dello spirito umano — un briciolo di serenità e d'ironia, può leggersi tranquillamente, in due libri noti per i loro titoli, ciò che la teologia cristiana in pieno Medioevo osava offrire ai lettori, vale a dire a persone non prive di istruzione: in Germania, il sopra citato "*Dialogo delle visioni e dei miracoli*" del monaco di Heisterbach (morto nel 1240), in Inghilterra la "Cronaca Maggiore" del succitato benedettino **Matteo di Parigi** (morto nel 1260), il quale è tanto più interessante in quanto coniuga un'impareggiabile superstizione con una sorta di libertarismo politico.

La cosiddetta "tresca col diavolo" veniva imputata occasionalmente agli eretici già prima che iniziasse l'età aurea dei processi alle streghe; così a Tolosa, già nel 1275, così nei confronti dei Templari, il cui processo cominciò nel 1307. Nondimeno, solo all'epoca delle condanne sui roghi Chiesa e popolo furono concordi nelle idee d'una carnale congiunzione fra eretici e diavoli. Tanto profondamente si era riconvertita — nel corso del XIII secolo — la religione della redenzione, la religione del Cristo, in una nuova religione cristiana, al punto da credere nel contrario dell'idea del riscatto: nel pensiero del Salvatore e dei suoi discepoli, difatti, il Diavolo non avrebbe dovuto avere più alcun potere sugli uomini né sarebbe stato più da temere, mentre invece — per la dottrina della Chiesa — il diavolo era diventato più spaventoso che mai.

È difficile dire in quali parti vi si mescolassero, fra gli esponenti della Chiesa, reali paure demoniache emananti da antiche superstizioni plebee, insieme con un ben calcolato raggiro; di sicuro c'è soltanto che la Chiesa — nella crescente preoccupazione per la

propria esistenza di fronte ai sintomi di decadenza — diede inizio ad una guerra di sterminio verso gli eretici, considerando leciti in questa guerra armi e veleni d'ogni specie. Nessun'arma, però, parve più avvelenata e più efficace della nuova dottrina, sviluppatasi in dogma dalla metà del Trecento fino alla metà del Quattrocento: il Diavolo ha uno straordinario potere di danneggiare la persona nel corpo e nell'anima, il diavolo ha traviato gli eretici, per cui costoro — segnatamente le streghe, raffigurate come una setta speciale – sono tutti adoratori del diavolo.

[p.382]

Questo dogma "in divenire" venne organizzato in un sistema ad opera dell'Inquisizione. Naturalmente, tutta quell'insania non si sarebbe potuta tramutare in pubblica opinione se — a differenza dal mondo antico — anche buoni pensatori (come Alberto Magno) e spiriti forti (come Federico II) non fossero stati dediti anch'essi alla più sfrenata superstizione della magia e dell'astrologia. Nuovo, di fronte alla relativa tolleranza dell'antichità, era adesso anche lo sforzo del diritto laico di proteggere il popolo dalle perfidie del diavolo; il Codice sassone introdusse la pena di morte per persone che "sono miscredenti e si occupano di magia" (e si capisce che l'accostamento avrebbe avuto i più nefandi effetti). Non si può disconoscere il percorso logico del ragionamento: il non credente, l'eretico, riconosce il diavolo per suo dio, venendone ricompensato col dono della magia, così che eresia, magia e stregoneria s'identificano nello stesso concetto, e devono essere eliminate per forza di legge. Il Codice svevo e molti statuti cittadini sassoni assunsero quasi letteralmente la comminatoria del codice di Sassonia.

Canon Episcopi — È un'istanza di equità riconoscere che la Chiesa, proprio all'epoca della sua incontrastata egemonia (soltanto allora, non dopo) fece pure qualche tentativo per far fronte alla dilagante passione per la magia; solo che, in questo caso, non si può certo pensare ad una "illuminazione" in senso moderno. Il celebrato *Canon Episcopi* costituisce un tale tentativo di consentire la diffusissima superstizione popolare soltanto nella misura esattamente compatibile con l'insegnamento della Chiesa. La fede nelle metamorfosi animali, negli elisir d'amore, nella divinazione, negli spostamenti soprannaturali, e quant'altro di tal genere, era stata mutuata dall'antichità ed era trasmigrata nell'immaginario dei popoli cristiani, in misura tale che — per un naturale rapporto con la natura (per non parlare d'una scienza naturale!) — non v'era assolutamente spazio nella Weltanschauung dei primi cinque secoli dopo Agostino. Le persone s'erano abituate a vedersi circondate e accompagnate, ad ogni pie' sospinto, dal soprannaturale. Solo agli Arabi sarebbe toccato ricondurre la natura alla pienezza dei suoi diritti.

Se si vuol farsi un'idea del feticismo imperante nella prima metà del Medioevo, si legga in una storia dell'arte medica ciò che allora si usava in fatto di farmaci permessi o no dalla Chiesa. **Agobardo di Lione**, avendo biasimato la medicina demoniaca, non poté fondare alcuna scuola; e chi, in quanto medico, avesse osato impiegare rimedi naturali, sarebbe stato riguardato come non cristiano; tanto che fu riservato ai medici ebraici traghettare

nell'età moderna qualcosa dell'antica tradizione farmacologica. Ad un certo punto, però, l'ossessione del diavolo e dei demoni [p.383] divenne eccessiva anche per la Chiesa. Nei secoli della lotta tra la religione di Giove e quella di Gesù, la Chiesa aveva creduto di promuovere la sua causa anche trasformando gli dèi greci e romani — invero, come s'è detto, con più illogicità che disonestà — in tanti diavoli, in demoni sovrumanamente potenti; ma ora, dopo il suo trionfo, la Chiesa aveva interesse a togliere a quei demoni il potere sovrumano, o quantomeno a restringerlo. Perciò, fino all'età degli ultimi Carolingi, sinodi e sovrani si sforzarono onestamente di abrogare tutto quanto, alla loro solida fede, sembrava solo superstizione: l'idolatria occidentale delle immagini, i residui delle religioni popolari germaniche, e soprattutto il diabolismo, fattosi oltremodo acuto.

Di questi segnali modernistici, che tuttavia prefiguravano più una riforma chiesastica che una tendenza razionalistica, fa parte anche il Canone chiamato *Episcopi*, che vide la luce tra il VII e il IX secolo. C'è una rigida credenza nel diavolo a fondamento del Canone, ma esposta in modo tale che le più azzardate allucinazioni del popolo ne risultano duramente stigmatizzate. La stregoneria viene addirittura minacciata di esclusione dalla comunità ecclesiale. Vi si legge: "Vi sono donne delinquenti che, sedotte da simulazioni e abbagliamenti dei demoni, credono e confessano di cavalcare su certi animali, nottetempo, con la dea pagana Diana, con Erodiade, con un'infinita schiera di donne, volando sopra la terra e le sue regioni." (**Soldan**, I, p.131) Il che è però tutto falso, nient'altro che raggiro e astuto miraggio del diavolo. Dunque, ciò che osarono 500 anni dopo i primi contestatori dei processi alle streghe — ossia rinuncia alla stregoneria senza la rinunzia al diavolo — qui rappresenta già, in qualche misura, e in tempi così precoci, un programma che resterà l'insegnamento della Chiesa per tutto il decimo secolo.

Strano ma vero: proprio nel momento in cui il *Canon Episcopi* fu reso generalmente noto, per esser poi assunto nel diritto canonico, ebbe inizio repentino la svolta che porterà alla fine a fare della stregoneria quasi un dogma chiesastico, mutando il dubbio nell'esistenza della streghe in un'opinione ereticale. L'uomo che portò la massima responsabilità delle future nefandezze sulle streghe fu **Tommaso d'Aquino**, stabilendo il seguente principio: la fede cattolica esige che i demoni esistano veramente e che siano in grado di recar danno con le loro azioni.

[p.284]

La fede stessa nella stregoneria venne qua e là contrastata subito al suo primo apparire, ma non certo da spiriti liberi, bensì da prelati tedeschi, di formazione laica e politica, i quali (come già Carlo Magno) nella più folle superstizione della Chiesa occidentale scorgevano solamente il paganesimo a loro inviso; quegli uomini confrontarono pensosamente il cristianesimo occidentale — ossia il cattolicesimo romano — con la Chiesa greca e orientale, credendo di avvertire in quest'ultima una superiore spiritualità e ragionevolezza. Sotto i Carolingi e gli Ottoni, quei prelati avevano ancora la forza di battersi contro la stregoneria come se fosse — si badi bene — un rimasuglio della sconfitta religione pagana, e non già una degenerazione della fede cristiana. Solo che una tale protesta, ove avesse avuto qualche ripercussione, avrebbe potuto agire nel senso del razionalismo, allo

stesso modo in cui — lo ripeto — alcuni capitolari di Carlo Magno (contro il battesimo delle campane, contro i sortilegi antigrandine) erano sicuramente rivolti contro la vecchia superstizione pagana, pur potendo in certe circostanze diventare pericolosi per la nuova superstizione.

Oltre al canone *Episcopi*, possediamo anche un decreto, datato cent'anni più tardi, d'un vescovo di Worms che impone di non credere ad indovini e stregoni del tempo e alla trasformazione in lupi mannari, minacciando gravi penitenze ecclesiali a coloro che insistono a dirsi convinti dei viaggi aerei e delle usanze cannibaliche delle streghe. Orbene, con una sopravvalutazione della superiorità tedesca, si è difesa persino questa ipotesi: lo spirito tedesco sarebbe stato in procinto di domare la stregoneria, sennonché il cattolicesimo "romanico" avrebbe provocato, come in altri casi, tutta quella catastrofe. Ma con ciò si dimentica che il paganesimo germanico stava anch'esso a fondamento, per l'appunto, della fede stregonesca, e che anche la Riforma — fatta passare per la massima creazione dello spirito tedesco — s'impegnò assai alacremente, per più d'un secolo, nella caccia e nella soppressione delle streghe.

La Pulzella di Orléans — Dalla fine del Trecento parve che in Francia, dove la persecuzione degli eretici aveva operato con speciale crudezza, avesse inizio un riflusso del processo inquisitorio; ma non fu l'umanità di alcuni giudici a sortire questi effetti, mentre ebbe successo la gelosia del potere temporale nei confronti di quello religioso. Fin da principio, l'Inquisizione aveva trascinato le streghe davanti al tribunale del clero solamente a causa della loro eterodossia, mentre — in base al diritto comune dello Stato — avrebbe dovuto esser punito il presunto danno da esse causato, nonché la fornicazione loro attribuita. Orbene, nell'anno 1390, il Parlamento di Parigi assegnò tutti i processi per stregoneria ai tribunali statali.

Certo è che l'Inquisizione non si diede per vinta, e il famoso processo del 1430, precisamente coevo al Concilio di Basilea — celebrato a carico della pulzella di Orléans — costituisce un buon esempio di come la politica, allora come sempre, fosse presente nelle questioni di fede, e di quanto (allora, come sempre) in queste cose "divine" giocassero umane "debolezze". Un vescovo francese, che con la grazia degli inglesi sperava di diventare arcivescovo, fece in modo che la salvatrice della Francia venisse bruciata viva come strega; in seguito, 450 anni dopo, precise considerazioni politiche avrebbero portato alla beatificazione, ma non ancora alla canonizzazione di Giovanna d'Arco, la pulzella d'Orleans. E l'Università di Parigi si associò alla condanna sul rogo.

[p.385]

I papi non si stancavano mai di affermare diritti e privilegi dell'Inquisizione. Tuttavia in Francia, tra i prìncipi della Chiesa, v'era una corrente di corte (di carattere nazionale, per i teologi minori) che si opponeva all'Inquisizione papale, suscitando spesso l'impressione di coltivare un libero pensiero. Un certo priore **Edelin** (incerta è la grafia del nome)

espresse dubbi sulla realtà dei viaggi delle streghe; ma fu costretto a ritrattare (1453) e morì in carcere. Altri religiosi ripresero i dubbi sull'esistenza delle streghe, e non furono alieni dal dichiarare bensì prodotti d'immaginazione le stesse confessioni delle streghe, ma pur sempre come ispirazioni del satana; talché si continuò a bruciare le povere donne, ora come maghe, ora come servitrici del diavolo.

L'accusa della "vauderie" eretica, da cui era scaturita la guerra di religione in Francia (e rivolta peraltro anche contro Giovanna d'Arco), spesso bastava ad avviare un processo; vauderie (o valdismo) era l'ingiuria con cui, allora come in precedenza, si aizzavano clero e popolo contro le vittime. Uno storiografo francese dell'epoca dice esplicitamente che si chiamava "vaudoisie" il delitto di apostasia. Gli spagnoli introdussero nei Paesi Bassi l'appellativo "vaudois" per tutti i maghi e le streghe. In Germania non mancavano voci che bollavano come deprecabile superstizione il complesso dello stregonismo; qua e là (a Praga, in Italia) veniva effettivamente condannato chi credeva nella realtà degli incantesimi. Ma là dove — fino alla fine del Quattrocento — delle persone venivano incriminate di stregoneria e di patto col diavolo, colà il procedimento era condotto dall'Inquisizione nell'ambito d'un processo ereticale; finché la bolla di Innocenzo VIII escluse il concetto di eresia, permettendo di portare avanti l'inesorabile guerra di religione sotto la più popolare denominazione di lotta alle streghe.

Bolla sulle streghe — Volendo giudicare solo politicamente l'opera di questo papa, non si può non stupirsi della vigoria di cui allora diede prova Roma, pochi anni prima del grande scisma; tanto che **Innocenzo VIII** (1484-92) riuscì ad atteggiarsi ancora a magnifico elargitore della corona in Inghilterra, come protettore in Germania; tentò invano di organizzare una crociata contro i Turchi, ma in compenso gli riuscì bene una guerra di sterminio contro i Valdesi in Piemonte. Volendo applicare invece un criterio morale, risulta che la Curia romana era peggiorata, in quel tempo, rispetto all'epoca famigerata del "governo" delle prostitute. Papa e cardinali si arricchivano spudoratamente tramite la simonia, praticando — altrettanto svergognatamente — il nepotismo.

[p.386] Quanto all'amministrazione dello Stato della Chiesa, dove erano tollerati assassini e masnadieri, è assai significativo un detto, valido anche qualora fosse solo ben inventato: che Dio non vuole la morte del peccatore, bensì che viva e paghi! Riguardo alla vita sessuale del papa, il verdetto ci viene da un intraducibile epigramma: l'ottavo Innocenzo ha generato otto figli e otto figlie (*Octo Nocens pueros genuit, etc.)* per cui venne a ragione denominato il padre di Roma. Siamo negli anni in cui il nobile martire **Savonarola** — non uno spirito libero, ma solo un ribelle politico e un eretico — tentava di ripulire una Chiesa così fatta non soltanto da simonia e da nepotismo; quel Savonarola che, già a vent'anni, aveva messo in rima i versi forieri della catastrofe del mondo: " Non vedo un raggio di speranza, non vedo nessuno che si vergogni dei suoi vizi. Gli uni negano Dio, altri dicono che dorme…"*Chi Te nega, chi dice che Tu sogni."*

Dunque, questo ottavo Innocenzo — non cristiano nella vita e nel pensiero — già nel 1484, nel primo anno del suo pontificato, fece dello stregonismo un dogma cristiano, per mezzo d'una semplice "bolla", mentre altri dogmi richiedevano decenni, o anche secoli, per essere accettati. E non v'è dubbio che — in quanto superstizione del popolo — tale ossessione fosse esistita molto prima di allora; ma quanto Innocenzo VIII assumesse la responsabilità per il riconoscimento di quel delirio da parte della Chiesa, lo si constata al meglio considerando attentamente l'origine della bolla, cioè d'un decreto provvisto di forza legale (fino ad oggi peraltro non ancora abrogato), benché un certo pudore possa aver sconsigliato di riprodurlo integralmente nel *Corpus juris canonici*. Tant'è che gli inquisitori tedeschi **Sprenger e Institoris** avevano incontrato resistenza; autorevoli chierici e giuristi ritennero di potersi appellare alla ragione naturale, a più antichi statuti ecclesiali, insegnando che le streghe esistevano esclusivamente nelle teste dei superstiziosi. Presi da questo dilemma, gli inquisitori si rivolsero al papa il quale — immediatamente e solennemente — riconfermò la stregoneria come una specie realmente esistente di eresia.

[p.387]

Per la Germania meridionale, per Magonza, Colonia, Treviri, Salisburgo e Brema, viene testimoniata espressamente la comparsa di azioni stregonesche, di danni a persone, animali e prodotti agricoli, come pure il congresso carnale con demoni incubi e succubi; ed esplicitamente vengono censurati gli "sputasentenze" sia religiosi sia laici, che vorrebbero prescindere da sanzioni verso gli eretici demoniaci. Ancora una volta, gli inquisitori hanno l'incarico di dare la caccia alle streghe in quasi tutta la Germania, mentre gli oppositori dell'Inquisizione sono minacciati delle peggiori sanzioni ecclesiastiche.

La presenza d'un regno di Satana in Germania, e la necessità di combatterlo — così intimava il papa — doveva esser predicata da tutti i pulpiti, vale a dire che, sobillando il popolo, i vescovi "ragionevoli" dovevano esser forzati all'obbedienza verso Roma. La sovrintendenza per l'intera problematica stregonica era demandata — a dispetto del diritto canonico — all'avido vescovo di Strasburgo, di stretta osservanza romana. Vero è che nella bolla non si fa menzione speciale delle porcherie di cui amava occuparsi la fantasia del "*Martello delle streghe*" (viaggi stregonici, orge e oscenità durante il sabba), certamente per precauzione, dato che su queste cose si polemizzava anche tra scrittori devoti; ma, per il resto, la bolla decretava il fondamento ufficiale per ogni criminale follia presente nel Martello delle streghe.

Bolla e "Martello" restano tuttavia incomprensibili per chi non abbia ancora riconosciuto a fondo, nel generale delirio magico, un carattere basilare del Medioevo. Questo aspetto fondamentale vale — s'intende — tanto per i credenti quanto per i non credenti: l'imperatore Federico II e tutta la sua corte confidava nell'attendibilità dell'astrologia, non meno di quanto un moderno conti sull'infallibilità della medicina e della statistica. Sarebbe meglio, forse, parlare di magia, invece che di incantesimo. I maghi del Medioevo erano incantatori, illusionisti con cattiva coscienza.

Incantatori e illusionisti — Si paragoni una delle confessioni di streghe con una delle storie tardogreche di magia, poniamo quella di Lucio (considerata una creazione di **Luciano**), e si potrà sceverare distintamente il nuovo e l'antico all'interno della cristiana fede nelle streghe. Anche il mondo antico credeva nella stregoneria e nelle donne maghe; da codeste immaginazioni scaturivano — come da nordiche affabulazioni — brividi non privi di voluttà; e piacevoli erano pure i racconti sulle avventure amorose a cagione delle quali le streghe, con certi unguenti, si trasformavano in animali d'ogni specie. Vi si parlava molto anche di copulazioni contro natura. In quei racconti mancava solamente il concetto cristiano del peccato: la cattiva coscienza. Vi si aggiunse, per l'appunto, la fede nel diavolo; nei fedeli, come nelle streghe medesime, l'angoscia diabolica. Il diavolo diventò così l'amante delle streghe; e poiché, nel frattempo, la dottrina della Chiesa era stata compendiata in sistema, nel sistema fu possibile e necessario inserire il patto col diavolo e la punizione di tale empietà.

[p.388] Non del tutto estraneo a codesta follia fu per la verità un altro sistema linguistico, quello del diritto romano affidato alle pandette. Anche in esso la magia era annoverata fra i reati; e poiché sussisteva la comminatoria, era logicamente necessario che vi fossero pure i maghi.

Che cosa sia propriamente la magia, non lo sa più il mondo che non è più propenso a credere nei prodigi; infatti, incantesimo o magia è nulla di più e nulla di meno che la misteriosa capacità d'una persona di produrre effetti portentosi o non naturali per effetto di cause che non vengono riconosciute come tali dalla scienza della natura. A ben guardare, non esiste una differenza tra i miracoli della Bibbia e le prestazioni dei maghi: il mago esegue le operazioni — che contraddicono ad ogni esperienza — con l'ausilio degli spiriti che lo servono; i "miracoli" vengono appunto operati dallo spirito supremo, il più delle volte dietro preghiera di maghi i quali servono questo spirito supremo, venendone ricompensati appunto con questi miracoli. In entrambi i casi, il potere magico risiede nello spirito; una differenza riesco a vederla solo nel fatto che, nel miracolo della Bibbia, lo spirito supremo sembra conservare la propria libertà, laddove nella magia del Medioevo gli spiriti possono esser costretti dai maghi; se non che le due concezioni finiscono per confluire l'una nell'altra. Tanto che la pulzella di Orléans fu una diabolica strega per gli inglesi da essa sconfitti, una santa taumaturga per i francesi trionfanti; e lo stesso Gesù Cristo solo ai suoi discepoli era apparso un guaritore e taumaturgo, ai pagani, per contro, uno fra i tanti maghi.

Si è così costretti — per capire la situazione psichica nella bolla e nel Martello delle streghe — a riportarsi col pensiero dentro la Weltanschauung dominante nel Quattrocento. Non possono giovare molto, qui, le categorie della psicologia moderna. Naturalmente, si può definire il delirio stregonico una suggestione, o un'epidemia dello spirito, ma solo qualora si possieda la spregiudicatezza di concepire come suggestione, o come epidemia, anche il fanatismo di qualsivoglia religione. Se però si volesse ribattezzare il cristianesimo del Quattrocento in base alla più importante componente delle sue concezioni, allora non si potrebbe non titolarlo semplicemente fede nelle streghe, ovvero religione stregonica.

Ciò che oggi si chiama suggestione o epidemia, era in grado, allora, di sostenere assai efficacemente la tortura nella produzione di autocalunnie. Ma è così: la fede nelle streghe — oggigiorno circolante tra noi solo per via clandestina — era allora una componente essenziale della fede nel diavolo; la quale era parte essenziale della religione cristiana, di quella ufficiale, e non solo della religiosità popolare. Lo si vede bene: se la fede nel diavolo, tenuta saldamente dalle Chiese, riguadagnasse il suo antico potere, un ritorno allo stregonismo e ai roghi delle streghe non sarebbe che un fatto logico, conseguente. Ma su questo ritornerò più avanti.

[p.389]

"*Martello delle streghe*" — Il diritto ecclesiastico relativo allo stregonismo nel suo insieme è formulato in un vero e proprio codice — il "*Martello delle streghe*" — che formalmente non ottenne, è vero, forza di legge, ma che tuttavia, al pari dei "coustumes" in Francia, venne posto a fondamento dei processi a titolo di "diritto consuetudinario". Il papa aveva decretato la strage incendiaria con la sua bolla del 1484; il "Martello delle streghe" apparve nel 1487; la neonata arte della stampa diffuse il folle libro, solo fino alla dieta imperiale di Worms, in 13 ristampe successive, e la neonata Riforma fece a gara con la Chiesa cattolica nell'aspirazione di mettere in pratica le dottrine di quel trattato.

Quando i domenicani **J.Sprenger e H. Institoris** pubblicarono il "Martello delle streghe" (il titolo suona, nell'originale, con assonanza non meno pregnante *"Malleus maleficarum"*) come un trattato giuridico, tutti i concetti dello stregonismo erano ormai fissati da tempo; gli autori poterono quindi richiamarsi a moltissimi processi, alle deposizioni testimoniali e alle confessioni degli atti, alle opinioni del popolo e ai deliberati della Chiesa. Il merito "scientifico" dei due sanguinari religiosi consistette solo nell'inglobare le idee del popolo e della Chiesa in un sistema che potesse regger bene il confronto con le esigenze della logica scolastica e della giurisprudenza.

Vorrei lasciare al lettore di istituire un paragone tra la storia dei dogmi e lo sviluppo della fede stregonica; nella satanologia — come nella teologia — la codificazione ufficiale era preceduta da un'evoluzione casuale, nel corso della quale il nuovo dogma penetrava in cerchie sempre più vaste. E certo, la comparazione tra satanologia e teologia acquisterebbe un fascino particolare dal considerare, con maggior attenzione di quanto si sia mai fatto, l'insinuarsi dell'"eterno femminino" nel mondo degli spiriti: come cioè, in contrasto col disprezzo cristiano per la sessualità, s'imponesse la deificazione d'una donna (sia pure, beninteso, limitatamente alla Vergine immacolata), e come poi daccapo, con una turpe reazione, il piacere carnale ne venisse tanto più trascinato nel fango (nella donna con più abiezione che nel maschio), e come la donna sensuale, che quindi ammalia al godimento dei sensi, si trasformasse nel male fondamentale, nella quintessenza del peccato, in compagna del diavolo; e come da questa rappresentazione gradualmente il delitto di stregoneria evolvesse fino a diventare — quasi esclusivamente — un delitto peculiare delle donne. Il Diavolo era rappresentato maschio, la perversa immaginazione dei monaci era di genere maschile, per cui non stupiva che, nelle amorose tresche diaboliche, il ruolo

di protagoniste toccasse alle donne. Ma nella bolla papale del 1484, si parlava ancora di maschi e femmine, che indifferentemente stringevano un patto col diavolo.

[p.390]

I due domenicani — Institoris e Sprenger — che avevano cooperato alla compilazione della bolla, codificando nei due anni successivi il diritto consuetudinario, meritano di esser esposti alla gogna della storia della civiltà come gli autori del libro più infame e foriero di sciagure di ogni letteratura. Perché una superstizione — sviluppatasi nel popolo ora col favore della Chiesa, ora contro di essa — costoro l'hanno resa capace di stare in giudizio, collocando abilmente in primo piano la dannosità delle streghe, e quindi la loro perseguibilità statalmente giuridica, senza cancellare del tutto i confini tra eresia chiesastica e punibilità temporale; così ottenevano, in più, che, da quel momento, quasi esclusivamente donne venissero sospettate e incolpate di oscenità col diavolo. Il problema su chi dei due religiosi avesse maggior parte nella redazione del libro maledetto, non sarà forse mai risolto pienamente; è probabile che Institoris, che peraltro era attivo come scrittore di cose analoghe, fornisse la quantità maggiore del materiale, e che Sprenger impiegasse a vantaggio del lavoro comune tutta la sua autorevolezza, acquistata grazie alla sua devozione, presso l'imperatore e le università. Oltre tutto, pare che i due coautori si detestassero come cane e gatto.

Il titolo del trattato trae origine da antichi modelli. Infatti, chi — a partire dal santo Girolamo — aveva acquisito dei meriti nella persecuzione o nella lotta contro gli eretici, si fregiava dell'onorifico appellativo di "martello di eretici" (o di martello degli ebrei), cosicché la denominazione era passata dalle persone ai libri; ma era popolare anche l'epiteto di "flagello di eretici". È significativo che Institoris e Sprenger, sebbene il loro manoscritto recasse il titolo di *Malleus haereticorum*, chiamassero poi il libro *Malleus maleficarum.* Nella disposizione e nel trattamento giuridico della materia, essi si attennero ad un manuale, vecchio di cent'anni, destinato ai giudici per il reato d'eresia. Tutti gli indizi concordano nel fatto che il Martello delle streghe fu composto tra la fine del 1485 e la fine del 1486. Per i particolari sulle fonti e le testimonianze, rimando alla biografia degli autori e all'esemplare studio documentario di **Joseph Hansen** (*"Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns,* p. 360 segg.*)*

[p.391]

Sprenger — Dei due religiosi assassini, Jakob Sprenger sembra esser stato il più insignificante e il più onesto, forse il più sciocco, o semplicemente il più saggio. Aveva dieci anni di meno di Institoris. Nel convento domenicano di Colonia, a cui appartenne come studente, come professore di teologia e da ultimo come priore, fece parlare molto di sé per aver avuto una visione della Madre di dio che lo invitava a fondare una confraternita ed un altare per la devozione del rosario, di recente istituzione; dal papa, infatti, egli ottenne una speciale indulgenza per la preghiera del rosario. Dall'Italia portò un dito della santa Anna nella sua Colonia, allora traboccante di reliquie. Per tali meriti venne nominato giudice degli eretici per Magonza, Treviri e Colonia, esercitando la sua magistratura

segnatamente contro le streghe. Dopo la pubblicazione del "Martello delle streghe" divenne vicario provinciale e, a causa della dura riforma dell'ordine imposta da Roma, sostenne diversi contrasti con i monaci. Morì nel dicembre 1495. Per i teologi coevi, fu essenzialmente il fondatore della liturgia del rosario.

Institoris — Temperamento del tutto diverso, uomo laborioso, politico, fu invece Heinrich Institoris, nativo di Schlettstadt. Nacque nel 1430, e morì (sempre da cacciatore di eretici, da ultimo come segugio dei Fratelli Boemi) nel 1505, in Moravia. Più d'una volta ebbe a che fare coi tribunali ecclesiastici, nel 1473 per lesa maestà, nel 1482 per peculato di somme delle indulgenze, nel 1488 — manifestamente dietro denuncia di Sprenger — per altri scandali. Fu accertata a suo carico una falsificazione della perizia della Facoltà relativa al "Martello delle streghe"; ma il suo zelo nella fede nella realtà delle sette stregoniche (allora ancora messe in dubbio dai teologi tedeschi), e la sua fede nel primato del papa erano talmente grandi, che questo mordace cane del Signore (*domini canis)* venne ogni volta graziato da Roma. Poco prima della sua condanna per lesa maestà, era stato nominato magistrato per gli eretici, con speciali pieni poteri per la Germania superiore e la provincia del Reno. Dopo la brutta storia dei soldi per le indulgenze, scrisse un violento libello in favore del papato, attaccato da un precursore di Lutero, ne ebbe un condono e, in riconoscimento della sua attività di giudice antieretici, una speciale "indulgenza" che fu una manna per il suo convento di Schlettstadt. Fu indubbiamente la resistenza — opposta ai sempre più frequenti roghi di streghe da parte di prìncipi "umani" (a Innsbruck perfino con successo) — a far nascere nei due domenicani il pensiero di suggerire, per prima cosa, la bolla del papa, e poi, avendo constatato l'inefficacia anche di quella, di scrivere il *Martello delle streghe*. La fatica privata si dimostrò davvero più forte, ottenendo ciò che era mancato alla parola potente del papa.

[p.392] Sennonché, proprio per rinforzare l'autorità del "Martello", Institoris aveva commesso un falso (senza la complicità di Sprenger, pare), che non è certo l'unico nella storia dei dogmi della teologia e della satanologia. Della facoltà teologica di Colonia, solo una minoranza si era pronunciata a favore del "Martello"; con un falso, un notaio la capovolse in maggioranza, e così quella perizia fu allegata alle prime edizioni del *Malleus maleficarum.* Forse la rottura tra Sprenger e Institoris fu una conseguenza di quella bricconata. Institoris corse il rischio di essere scomunicato. Tuttavia egli scrisse e predicò, da Augusta a Salisburgo, con tanto fanatismo su un'ostia sanguinante e taumaturgica, con tale rabbia contro eretici e streghe (usava per esse, nel testo latino, la parola tedesca "Unholden", sciagurate, maledette), che ogni procedimento a suo carico fu nuovamente archiviato. Con maggior evidenza che dal "Martello", risulta da uno di codesti scritti (del 1496) che il clero tedesco, in quel tempo, negava ancora l'esistenza delle streghe, che su Institoris ricade quindi la colpa principale del fatto che, di lì a poco, la superstizione popolare si sarebbe trasformata in dogma cattolico e protestante.

Dopo la morte di Sprenger, suo collaboratore e vicario generale, l'inquisitore Institoris fu e rimase nelle grazie non solo del papa, ma anche del Generale dell'ordine domenicano. Da Venezia, inviò per il mondo uno scritto furibondo in cui negava la diretta "grazia divina"

dell'imperatore, dichiarando esplicitamente l'imperatore come servitore del papa e minacciando chiunque fosse di diversa opinione di giudizio per eresia. Solo un uomo di tal tempra sembrava in grado di erigersi contro i "valdesi di Boemia", contro i discendenti degli hussiti, quei Fratelli Boemi che non sopportavano l'egemonia del vescovo romano e la proprietà temporale del clero. Stando ad una vecchia cronaca, i suoi tentativi di conversione in Boemia non gli fruttarono che risate di compassione; già vent'anni prima, volendo Institoris introdurre a Innsbruck la caccia alle streghe, il bravo vescovo di Bressanone aveva detto di lui: "Costui mi sembra *propter senium* esser ridiventato come un bambino." Purtroppo, non c'era motivo di giudicarlo puerile, di considerarlo degno di irrisione o di compassione. Lui era semplicemente il più rabbioso sanguinario della Chiesa.

Questo giudizio vorrei che lo si intendesse in senso professionale, non di valutazione morale. Lo dico in tutta serietà. Se la Chiesa cristiana dell'Occidente — in quegli anni ancora sola ed unica Chiesa cattolica — aveva di massima il diritto di reprimere l'eresia a protezione della Chiesa e per la salvezza delle anime eretiche, allora essa era nel diritto d'emergenza bellica, e poteva impiegare anche cani sanguinari, qualora sembrasse necessario. E il carattere di questi "sanguinari", nessuna [p.393] persona ragionevole vorrà valutarlo secondo la morale umana. Ma c'è qualcosa che occorre tener presente: gli autori del "Martello delle streghe" non fecero che registrare — inventariando con buona superstizione — quanto da parecchi decenni, nelle regioni meridionali, il processo inquisitorio riteneva suo diritto di intraprendere contro le così dette "streghe"; per i paesi settentrionali, però, diventavano essi, con il loro trattato, i veri legislatori del processo per stregoneria, anzi i fondatori della fede stregonica. Col duro lavoro d'una vita, essi convertirono popolo e clero alla satanologia della Chiesa. Peculiare a loro soltanto non è neppure la rielaborazione giuridica del diritto processuale; la mutuarono infatti — come s'è detto — da un manuale destinato ai giudici inquisitoriali che, nel Settecento, l'illuminato abate **Morellet** avrebbe scoperto rabbrividendo, procurandone una traduzione francese per gli Enciclopedisti[19].

Peculiare agli autori del "Martello" era, forse, soltanto la perversa immaginazione che metteva in primissimo piano gli atti osceni praticati col diavolo, riducendo così il delitto

[19] Compilatore di questo vecchio manuale, intitolato *Directorium inquisitorum*, fu l'Inquisitore generale **Eymericus** (1320-1399), naturalmente spagnolo e domenicano, le cui istruzioni su come andassero bruciati gli eretici vennero stampate ancora spesso in seguito. **Morellet**, trovandosi a Roma nel 1758, scoprì frugando un esemplare del libro, e ne pubblicò un estratto sotto il titolo "*Manuel des Inquisiteurs*" (1762). E rinunziò ad esprimere la sua indignazione nelle annotazioni; il testo doveva bastare ad evocare tali sentimenti. L'effetto che quel manuale suscitò nei liberi pensatori fu fortissimo. Federico il Grande lesse il libro, e Voltaire replicò con una delle sue più feroci invettive contro l'esecrando "Infame": "*Les hommes ne meritent pas de vivre, puisq'il y a ancore du bois e du feu, et qu'on ne s'en sert pas pour bruler ces monstres dans leurs infames repaires.*". Merita qui un'osservazione il fatto che lo stesso Morellet tradusse poi in francese il celebre appello per un moderno diritto penale, "Dei delitti e delle pene" di Cesare **Beccarla**, il fatto che il liberale **Malesderdes** l'aveva spinto a ciò, e che **Malesherbes CFR** , a proposito del processo ereticale di Eymericus dicesse: tutto il moderno diritto penale si trova ancora sul medesimo terreno.

di stregoneria alle indifese donnette. Perciò, nemmeno si dovrebbero chiamare pazzi, o accusare di demenza, Institoris e Sprenger; quanto meno, non fino a quando si abbraccino del pari — sotto il concetto di follia — gli animatori di altre epidemie spirituali. Molto più difficile, inoltre, è dare una risposta univoca alla domanda, se la Curia romana permise che si diffondesse l'epidemia della fede stregonica con intenzione precisa, con lucida premeditazione, allo scopo di poter più comodamente (come in seguito sarebbe spesso accaduto) estirpare l'eresia — accolta dal popolo con spirito amicale — sotto il pretesto della temutissima stregoneria. Per tale quesito, sarebbe necessario indagare prima esattamente chi fece uso per primo dell'espressione "setta", ricorrente spesso nelle fonti, a proposito di streghe.

[p.394]

Patto col diavolo — Sul contenuto di questo scellerato libraccio posso cavarmela in breve, visto che negli ultimi decenni è stato spesso esposto in edizioni popolari. Notoriamente, esistevano tre specie di streghe: quelle che potevano aiutare e nuocere, quelle che potevano solo fare danni, e quelle che potevano solo aiutare. Si bruciavano anche queste ultime, perché anch'esse avevano concluso un patto carnale col diavolo. È ancor più noto che questo "patto" col diavolo era l'essenziale in tutta la stregoneria, che la più scatenata fantasia sessuale di tale alleanza aveva previsto che il diavolo, o la diavolessa, coi suoi fedeli, maschi o femmine che fossero, avessero commercio carnale (in quanto *incubi*, oppure *succubi*), che l'alleanza col diavolo veniva suggellata in guisa perfettamente giuridica come un contratto, ma accompagnata da liturgie disgustose e blasfeme. Noi abbiamo già visto per quali motivi la fantasia del popolo era agitata quasi sempre da povere donne in attività sessuali con un *incubus*, e solo di rado da maschi ai quali un diavolo fungeva da *succubus*; dove bisogna subito rilevare che le femmine della tresca diabolica erano perlopiù — a dispetto dei poteri del diavolo – povere donne indigenti, anzi accattone, mentre ai maschi concupiti dal diavolo si attribuivano spesso ingenti ricchezze.

Questo rapporto mutò solo più tardi, quando infami cacciatori di streghe (dovunque, ma specialmente in paesi cattolici, per i fini della Controriforma) intentarono processi per stregoneria contro famiglie facoltose per estorcerne denaro o conversioni. L'abisso di stupidità si trasformava in abisso d'infamia. Fatto sta che nell'età "classica" – vien fatto quasi di dire "ideale" — dei processi per stregoneria, i giudici credevano davvero al potere delle streghe, come gli autori del "Martello" davvero prestarono fede a tutte queste cose. Se fosse possibile ridere alla lettura del "Martello delle streghe", ebbene sì, si potrebbe ridere davvero della paura che legislatori e giudici tradivano al cospetto delle misere donne.

Certo, gli autori sicuramente "ispirati" del trattato l'avevano stabilito come un dogma che le persone ufficialmente preposte a perseguitare le streghe (non diversamente dalle persone protette da angeli taumaturghi o dai filtri magici della Chiesa!) fossero invulnerabili da influssi o spiriti malvagi. Ma tali assicurazioni non bastavano ai giudici, i quali cercavano — venendo a contatto con le pestifere donne — di proteggersi ulteriormente

con mezzi particolarmente efficaci: alle streghe era proibito di toccarli, esse venivano introdotte nella sala delle udienze camminando all'indietro, dovevano farsi radere. Si credeva inoltre nell'efficacia di amuleti che i giudici stessi portavano al collo.

[p.395]

La buona fede degli autori del "Martello delle streghe" può esser difficilmente messa in dubbio. Questi "legali" manutengoli erano così massicciamente, così intimamente persuasi del buon diritto della loro causa, come oggigiorno — poniamo — può esserlo un magistrato della giustezza d'un verdetto che condanni al carcere duro un uomo per un delitto politico, o una madre disperata che affoghi il bimbo che non può sfamare. Gli autori del "Martello" possedevano la mancanza di scrupoli peculiare alla loro stessa fede. Davano istruzioni su come si poteva, mediante promesse di clemenza, indurre le streghe a deporre quanto si desiderava, per poi eludere la parola data. Se le streghe comparivano dinanzi al tribunale con le facce gonfie o bluastre, era il diavolo che le aveva tormentate; se tentavano il suicidio, era il diavolo ad avercele istigate. Il "martello" affermava, in tutta serietà, che il peccato delle streghe era molto più grave di quello del demonio, in quanto esse avevano rinnegato la fede ricevuta nel battesimo.

Processo per stregoneria — Il Martello delle streghe, nonché i giuristi religiosi e laici usciti dalla sua scuola, erano dunque permeati dal convincimento che le streghe — alla stessa stregua degli eretici e degli atei — fossero ancora più abominevoli, ancora più perseguibili dei diavoli stessi; al che si aggiungeva il fatto che alle streghe ci si poteva magari accostare, ma ai diavoli no. È da questo odio, non più umano, che bisogna trovare, naturalmente, una spiegazione per l'indicibile atrocità usata nei procedimenti contro le streghe. Non già movendo, a mo' d'esempio, dalla barbarie "tipica" dell'epoca. Le persone che, ai nostri giorni, giustificano storicamente e superficialmente il processo stregonico con la crudezza dei costumi medioevali, (per riservarsi, forse, una ripresa di siffatti processi?), ebbene, costoro non si rendono nemmeno conto della propria falsità. Le fiamme contro le streghe non divamparono mai tanto voraci come nei cent'anni successivi alla fioritura del Rinascimento, quando parole e azioni dei potenti erano invero dure e spietate; eppure l'ideale dell'umanità — l'umanesimo — era ormai universalmente annunciato. Certamente, l'assurdità giuridica della tortura esisteva da tempi immemorabili; ma, in tutta la sua demenza, l'impiego processuale di tale pratica si sviluppò solo col processo per stregoneria, non viceversa.

Il sentimento dell'incomparabile imputabilità delle streghe generò l'incomparabile odio cristiano, e questo odio finì per spegnere — nei boia ignoranti, come in quelli istruiti — qualsiasi barlume di naturale pietà. Quando le vittime, nella camera di tortura, urlavano come bestie al macello, o tiravano agonizzanti le "cuoia", i giudici ci ricamavano sopra le loro battute. Quasi ancora più raccapriccianti di tali cronache ci appaiono i fittizi, illusori "lenimenti" ai quali i giureconsulti clericali (precisamente a partire dal manuale di **Del Rio**) facevano ipocritamente ricorso: l'accusata doveva esser torturata "moderatamente"

(*modice)*, non più di un'ora per volta, e tra due applicazioni andava sempre inserito un giorno di riposo. Per ipocrisia, o per precauzione, la Chiesa stessa esitava a far eseguire le cosiddette "ordalie delle streghe" (prove d'immersione, prova del ferro rovente); solo quando l'usanza giudiziaria comportò che l'imputata morisse in ogni caso — o durante la prova, o più tardi, sulla catasta di legna —, non vi fu più nulla da obiettare contro codeste ordalie.

[p.396]

Ho rammentato già che s'interpretava come un genere speciale di stregoneria (*maleficium taciturnitatis)* quando l'accusata, sul cavalletto di tortura, non proferiva parola — per quale motivo? Era un grado inaudito di forza d'animo, o il fisiologico collasso del centro del linguaggio? Semplicemente, non sono immaginabili gli orrori perpetrati in molte centinaia di migliaia di processi alle streghe. Uno degli ultimi, e perciò esteriormente uno dei più efficaci avversari di quei processi — il gesuita **F. von Spee** —, aveva fin troppa ragione quando, nella sua *Cautio criminalis*, dava alle imputate il truce consiglio di confessare subito la loro colpa prima della tortura, scegliendo così di morire sul rogo piuttosto che patire molte morti. Chi era sospetto di stregoneria non aveva più scampo. La tortura lavorava sicura, impeccabile. Per noi, più di tutte le dimostrazioni chiesastiche di quel bravo gesuita, suona più agghiacciante la sua affermazione: tutti i cappuccini e i gesuiti, tutti i prelati e i dottori — anche il papa e lo stesso Spee! — al più tardi dopo il terzo o quarto supplizio si sarebbero confessati colpevoli di stregoneria.

Ed è necessario rammentare di continuo che l'esistenza delle streghe — esattamente come l'esistenza del Dio — era tutelata a norma e in forza del diritto canonico, che pertanto la negazione dello stregonismo costituiva eresia come la negazione di Dio. Dovrò raccontare più avanti a quante difficoltà andarono incontro i negatori delle streghe — tutti naturalmente liberi pensatori — nell'esprimere le loro opinioni. Uomini come **Meyer**, **Thomasius, Balthasar Bekker**, furono tutti inquisiti per essersi schierati contro le persecuzioni alle streghe.

Diavolo — Il Martello delle streghe ha solo codificato — con vigorosa idiozia giuridica — ciò che la Chiesa (Tommaso compreso) e il popolino avevano elevato da secoli al rango d'una religione, e quanto, solo tre anni prima, dal papa era stato universalmente proclamato: ciò che *sarebbe dovuto essere*, era il regno del Dio e dei suoi sacerdoti; ciò che sulla terra *c'era realmente*, era il regno del Diavolo e delle sue sacerdotesse, le streghe. Ho trattato in diverso contesto di questa religione del Diavolo che (non meno del Dio della cristiana religione popolare, al pari del dio del dogma) era composta di elementi antichi, orientali, ebraici, antico-germanici, e più generalmente antropologici. Certo, una distanza enorme separa il Dio di Agostino — il vecchio manicheo costituente il principio malvagio nel governo dualistico del mondo — dallo stolido e grottesco Diavolo che, in un'infinità di leggende, si arrabattava contro la bonaria scaltrezza della Madonna, uscendone ogni volta scornato!

[p.397] Nelle leggende inventate o rielaborate da cattivi poeti trionfavano sempre la croce e la Santa vergine, mentre del Diavolo si poteva sempre ridere a piacimento…era questa la loro morale! Nell'immaginario del popolo, il Diavolo era più potente, almeno tanto potente quanto il Dio; il diavolo era in agguato anche dietro la croce, e ogni cristiano credente tremava al suo cospetto. Volendo esprimere in parole povere la verace fede dei cristiani occidentali (grosso modo dall'inizio delle Crociate fino al loro estinguersi), senza curarsi delle controversie dei teologi che indubbiamente polemizzavano per distinzioni più sottili, allora si può dire: ci sono due dèi, il dio bianco e il dio nero, Maria e il diavolo; se Maria, implorata con la magia dei sacerdoti, non ci soccorre, eccoci a fare i conti col diavolo, presente sempre e ovunque, mediante la magia delle sue ministre, le streghe.

Erotismo — C'è un'intersecazione di queste dottrine che bisogna ancora constatare. Alla configurazione della fede nel diavolo, nonché del diritto canonico, presero parte — con una buona fede che a noi sembra, a torto, una mancanza di pudore — gli intellettuali del Medioevo, vale a dire i teologi "scolastici"; almeno io non riesco a trovare una differenza sostanziale tra le loro prove dell'esistenza del Diavolo (e del Dio) e le prove del primato della Chiesa e dei suoi sacerdoti. Tuttavia, alla configurazione della venerazione di Maria (iperdulia) e della stregoneria contribuirono in gran parte i talenti poetici dell'epoca, che erano anch'essi, di solito, dei religiosi.

Culto mariano e angoscia stregonica scaturiscono dalla medesima fonte, cioè dalla fantasia erotica dei monaci. Soltanto per sfuggire alla fornicazione — aveva insegnato Paolo — si dovrebbe prender una moglie; e costei era, in sé e per sé, la moglie del diavolo. E qui, nell'immaginario monastico, venivano a toccarsi i due estremi: per il primo, sognatore ottimista, l'unica Vergine illibata si idealizzava nella divinità stessa, per l'altro — codardo pessimista — ogni donna che lo intimidisse si ottenebrava nell'immagine d'una strega, di amante e sacerdotessa del diavolo.

Senza questo occulto erotismo non si sarebbe pervenuti certamente all'invenzione delle streghe; la teologia scolastica non aveva davvero ragioni per assegnare al diavolo un servitorame addirittura femminile; la logica non è sensuale, sicché avrebbe fatto certo stipulare il puramente giuridico patto col diavolo (insegnato peraltro anche da Tommaso!) preferibilmente da uomini, già nella loro qualità di ordinari soggetti giuridici, senza tutti quegli ingredienti di schifosa oscenità; se e quando la logica è perversa, non lo è davvero in riguardo alla sessualità. Neanche i lussuriosi monaci — la cui insaziabile libidine divenne proverbiale grazie ad innumerevoli farse — avevano alcun incentivo per rendere responsabile il diavolo e le sue streghe della propria peccaminosa vita privata; era proprio il loro dominante peccato mortale ad impedirgli che la loro fantasia diventasse erotica in maniera patologica. Costoro erano erotici nella vita reale, senza bisogno di fantasie.

[p.398]

Ma gli altri monaci, quelli che prendevano seriamente il loro voto di castità, il cui represso fervore si turbava dinanzi alla sensibilità amorosa delle nascenti letterature nazionali,

potenziata com'era da ogni canto d'amore, la cui fiamma sopita (come quella degli antichi anacoreti, eppur diversa) si convertiva in erotico delirio, ebbene, questi monaci migliori erano vocati, direi predestinati ad immedesimarsi — sprofondandovisi sempre di più — nelle allucinanti immagini di Maria immacolata e pura e, insieme, delle streghe più ripugnanti che mai. Non è un caso, di certo, che gli indisciplinati Francescani (da tener distinti dagli "spirituali") fossero gli allegri monaci che vivevano e lasciavano vivere, e che invece i Domenicani — i sanguinari *Domini canes* d'ogni Inquisizione — si facessero carico sia dell'intera crociata contro le streghe, sia della codificazione del credo e del diritto stregonico.

Sarebbe pur sempre un'attenuante per i Domenicani supporre che al loro interno, per tramite della morbosa fantasia monastica, la paura del diavolo e delle streghe (nonché la folle reazione provocata da quell'angoscia) si fosse sviluppata in maniera inconsapevole. Ma l'ordine domenicano si sarebbe caricato d'una immensa colpa, qualora esso (del che non mancano prove), contrapponendosi ai democratici, spesso riformistici, ereticali, anzi persino libertari Francescani (Ruggero Bacone, Duns Scoto, Occam) si fosse posto con chiara determinazione al servizio dell'egemonia papale reclamando, secondo questa intenzione, tutti gli strumenti del caso: guerra all'imperatore e ai sovrani, annientamento degli eretici, fuoco per le streghe. È ben lecito supporre un inscindibile miscuglio di consapevolezza e d'incoscienza, di clericalismo e di superstizione. In ogni caso, è da escludere che il "Martello delle streghe" fosse stato escogitato con premeditazione, a mo' di programma; quei domenicani erano credenti per davvero, sicuri della loro causa.

Satanologia — In questo libro senza precedenti, alla cui mostruosità non si accosta alcuna creazione del peggior paganesimo, erano state dunque condensate in un compatto sistema — epperò in buon ordine cristiano — le opere del diavolo e delle streghe, come altrove s'era fatto con le gesta del dio e dei santi. La satanologia veniva ora insegnata e creduta in tutto e per tutto come la teologia; le leggende dei santi non erano poi meglio testimoniate (né altrettanto eccitanti da leggere) quanto le leggende delle streghe. Più giustamente, si dovrebbe dire: la satanologia costituiva una componente essenziale della teologia. Chiunque credesse agli enunciati della teologia, credeva anche al diavolo e alle streghe, quantunque fosse magari "angelico" come Tommaso d'Aquino, o colto come **Gerson di Parigi**. Lo stesso intrepido rivoluzionario Jean **Bodin**, iniziatore d'una nuova dottrina dello Stato, consolidò col suo prestigio la superstizione stregonica.

[p.399] Ciò che oggi sopravvive solo come religione di persone totalmente ignare e sprovvedute (in Germania e in Inghilterra non così diffusamente come, ad esempio, in Italia), nel Cinquecento rientrava ancora nell'orizzonte mentale delle persone colte: l'esistenza e l'efficacia, cioè, di spiriti maligni capaci di produrre fenomeni naturali e malattie, i quali potevano esser influenzati dal volere umano. La volontà del diavolo poteva esser pilotata mediante pattuizioni nella medesima maniera — sempre sulla base del vigente insegnamento chiesastico — della volontà "meteorologica" del Dio per mezzo di preghiere supplicatorie. Fino a **Bacone di Verulamio**, i fondamenti fisici della casualità

naturale non erano così evidenti, né le conoscenze naturalistiche così diffuse, al punto da indignarsi facilmente per certe spiegazioni di fenomeni portentosi (metamorfosi di streghe in animali, contemporanea presenza di streghe nell'alcova e in cima al Brocken). Il miracolo è il "figlio prediletto della fede", nella satanologia esattamente come nella teologia.

Se già l'esistenza di streghe venne ritenuta più che probabile, partecipando integralmente dell'inventario della religione, è pur vero che sviluppo e amplificazione di codeste concezioni dipesero dalla fortuita autorità di singoli scrittori "competenti", i quali si distinsero per un loro connubio di apparente logica e di sfrenata fantasia. A siffatte coincidenze si potrebbe magari ascrivere il fatto che la dottrina cristiana — non curandosi di eccessi o divagazioni di tanti chierici più o meno titolati — mise il piacere dei sensi in stretto rapporto col peccato originale, cooptandovi naturalmente il diavolo, e mostrandosi perciò propensa a fare della propria satanologia un'"alta scuola" di perversità sessuale. All'originaria fede stregonica, però, questo aspetto non era affatto essenziale. Come d'altronde alla cristologia, in origine, erano state estranee certe selvagge, scatenate fantasie.

Bolla papale — I vescovi cattolici e il basso clero non si sottomisero immediatamente alla bolla del 1484; ragione umana e umanità razionale recalcitrarono a lungo contro l'insensatezza destinata a diventare dogma. Gli intellettuali, poi, si vergognarono per molto tempo ancora ad ammettere la stregoneria. Oltre ai giuristi **Alciato e Ponzinibio**, è da ricordare prima di tutti **Erasmo**, il quale — non essendo ancora, prima dell'inizio della Riforma, così timoroso come sarebbe stato in sèguito — nel suo "Elogio della pazzia" si prese beffa della magia e dei suoi giudici. Voci sporadiche, che fanno riconoscere l'umanità, risuonano anche là dove l'alienazione si è ormai generalizzata. A Nördlingen, dove una povera donna era stata tortutata 56 volte, il soprintendente Lutz predicò contro il non cristiano procedimento, ma non certo anche contro la non cristiana fede stregonica.

[p.400] Un langravio dell'Assia, **Filippo il Magnanimo**, non fece applicare la tortura né eseguire la pena di morte. Non così inflessibile né così libero come il suo consigliere — l'umanista **Camerario** —, ma pur sempre avversario della tortura e dei roghi alle streghe, fu il langravio **Guglielmo IV di Assia-Kassel**. Nelle regioni soggette al potere dell'Austria, i prìncipi si rassegnarono alla bolla papale e al "Martello" solo dopo che la Controriforma ebbe intrapreso la sua opera di annientamento. Nella Svizzera, i cantoni tedeschi si difesero più a lungo di quelli francesi. Nei Paesi Bassi, dove i processi per stregoneria divennero più frequenti solo dopo la repressione politica che porterà all'insurrezione, fu a tal fine decisivo un arbitrato (del 1594) dei professori di Leida, che invero non s'occupa direttamente del delirio stregonico, ma si prende giuoco — in maniera squisitamente razionalistica — della "storica" prova dell'acqua: se l'acqua non sopporta le streghe, come mai la terra le sostiene? e perché l'aria si lascia inalare da esse?

In Lombardia, i contadini si ribellarono contro i roghi alle streghe; e l'aristocratica Repubblica di Venezia fu il primo Stato che — in quanto tale — tenne sotto controllo l'Inquisizione, non consentendo che si perseguitasse l'eresia luterana più dell'innocua, o

certamente non sacrilega magia. In Inghilterra, dove Riccardo III aveva già utilizzato l'Inquisizione per i suoi fini, il processo stregonico diventò con Elisabetta uno strumento politico; rimase tuttavia inusuale la pena del rogo finché giunse al potere il figlio di Maria Stuart, sicché la furiosa pazzia imperversò da quel momento anche al di là della Manica.

In Francia, culla della guerra di sterminio contro gli eretici, la Chiesa nazionale si era unita contro Roma e anche contro la magia; i parlamenti avevano imposto, ad esempio, la revisione del processo contro la pulzella di Orléans, di modo che — a dispetto di chi paventava streghe e diavoli (compreso il razionalista della politica Bodin) — i roghi cessarono e le streghe, a sentire i devoti, poterono scatenarsi impunite e riavere il sopravvento. Così sembrò diventare consuetudine giuridica la norma fissata nella costituzione "Carolina": che un'accusa avesse luogo non a causa d'un presunto patto col diavolo, ma solo per concreti danni dimostrabili. Ma dopo che, in Germania, il Martello delle streghe ebbe ottenuto in pratica piena forza legale, anche in Francia — a partire dalla metà del Cinquecento — i fuochi ripresero a divampare.

[p.401]

U. Molitoris — Dalla più antica bibliografia relativa alla bolla sulle streghe merita di esser evidenziato uno scritto da cui si evince chiaramente come anche fior di giuristi si conformarono alle pretese romane; intendo parlare del libro che Ulrich Molitoris, procuratore del vescovo di Costanza, pubblicò nel 1489 col titolo *"De Lamiis et pythonicis mulieribus"*, e che nel 1544 apparve in traduzione tedesca sotto il titolo "*Hexen-Meysterei…Ein schön Gespräch von den Unholden*".

Era una perizia, redatta in cauta forma dialogica, destinata all'arciduca **Sigismondo del Tirolo** il quale, dopo le sue aspre controversie con la Curia papale e col cardinale di Bressanone, il grande **Cusano**, ora favoriva la persecuzioni alle streghe e per questo venne in urto con la Dieta regionale del Tirolo. Il dialogo in cui trovava rifugio Molitoris, nella sua libertà di spirito, è impostato in modo che il sindaco di Costanza sostenga la superstiziosa opinione volgare, l'arciduca propugni il comune buon senso e, da ultimo, l'autore rappresenti l'unica vera dottrina della Chiesa. L'arciduca, al quale Molitoris presta i suoi migliori pensieri, sa benissimo che non si deve dar molto credito alle chiacchiere della gente, e per nulla alle confessioni estorte coi supplizi. Esistessero le streghe — dice il duca politico —, basterebbe allora, in caso di guerra, mettere alla frontiera una di quelle donne, sotto stretta sorveglianza, per farle devastare il paese nemico. Lo stesso richiamarsi alla Bibbia non ha valore per l'arciduca. Per quanto concerne gli incantamenti delle streghe, la perizia vera e propria risulta non meno illuminata: in sostanza, né diavoli né streghe possono nuocere alle persone, e sicuramente non senza il consenso divino; viaggi di streghe, ma anche fornicazioni col diavolo, non sono che fantasticherie e allucinazioni. Malgrado tutto questo, Molitoris arriva alla sconcertante conclusione che le malvagie donne (che per sua stessa convinzione non sono affatto streghe) sarebbero colpevoli di morte per ereticale empietà, per aver rinnegato il dio e stipulato un patto col diavolo.

Assassinii legali — Da questo, e da analoghi tentativi di trovare un modus vivendi con la realtà della caccia alle streghe, constatiamo come anche giuristi capaci e benpensanti si erano sottomessi all'Inquisizione proprio nel punto più cruciale. Si ritenevano superiori alla plebe perché mettevano in dubbio la realtà o la nocività delle arti stregoniche, perché assegnavano al regno delle fiabe fantasiosi viaggi stregonici e coiti diabolici, ma alla fine ammettevano proprio quello che stava a cuore all'Inquisizione nei suoi religiosi omicidi: l'eresia delle povere donne che, in qualche modo, si erano arrese al diavolo. Certo è che il Martello delle streghe venne ad inquinare orrendamente l'intera giurisprudenza, facendo dei roghi alle streghe diffusi negli ultimi anni (fino allora, a guardar bene, fuori e contro la legge), la regola e la legge dei secoli successivi; se possibile, ancora più foriera di sciagure fu la sua ripercussione sulla religione, perché il Martello enunciava esplicitamente come un teorema ciò che la bolla, in fin dei conti, aveva dato solo ad intendere: che ogni buon cristiano non poteva non credere all'esistenza delle streghe. "È infatti la peggiore delle eresie, quella di non credere agli effetti delle streghe."

[p.402]

Una volta che questa definizione, in cui si celava un'infame deformazione del diritto, fosse penetrata e accettata — presso i regnanti e nei tribunali temporali per servilismo verso Roma o per altre futili motivazioni, presso il popolo per un perverso piacere allo spettacolo dei roghi diventato bestiale consuetudine —, allora l'Inquisizione ebbe facile giuoco nell'applicare alle streghe la comoda forma del processo per eresia, e, viceversa — col plauso del potere temporale e dell'opinione pubblica — di estirpare col fuoco l'eresia dalle sue più minute radici. Se la stregoneria era una specie di eresia, allora anche contro le streghe era lecito il formale procedimento che la magistratura ecclesiastica aveva adottato contro gli eretici: la *inquistio*, cioè a dire l'indagine d'ufficio. Non c'era più bisogno dell'ingombrante procedimento accusatorio, né di riferirsi a delazioni giurate, mentre così — al primo accenno d'una voce, d'un "odore" — l'Inquisizione aveva facoltà di intervenire, mentre alla prova di colpevolezza ci pensava la tortura!

I giuristi della Chiesa dovevano saper molto bene che, in questa commistione di eresia e di stregoneria, si facevano complici d'un giuoco truccato, per commettere innumerevoli omicidi legalizzati. Stando alla fede chiesastica, le streghe potevano magari esser colpevoli del reato di magia, fors'anche del reato di libidine; di eresia, però, non erano lontanamente sospettabili! Eretici erano e sono gli apostati, i quali dubitano che esistano diavoli e streghe. Credere in diavoli e streghe era un dogma, era una delle più importanti istanze della Chiesa, sia romana sia protestante. E questa circostanza basterebbe, da sola, ad estendere l'età del così detto Medioevo molto più avanti di quanto fissato dalla tradizione: quasi ducento anni più tardi, fino agli albori del razionalismo deistico, quando filosofia e diritto pubblico imposero l'esigenza della tolleranza religiosa, e i roghi lentamente si spensero.

Così la bolla, il Martello e il processo per stregoneria hanno annientato insieme ogni formale giurisdizione penale e avvelenato la religione mediante la dogmatizzazione della stregoneria. Come se non bastasse, l'assuefazione ai roghi delle streghe ha reso assai più

stupida e fosca la popolare visione del mondo, ottenebrandola più di quanto fosse mai stata stupida e fosca nei primi mille anni del Medioevo.

[p.403]

Moventi ideali e ignobili — Eppure, con la sua dogmatizzazione della stregoneria, la Chiesa non aveva commesso soltanto il più agghiacciante dei crimini, ma altresì un errore grossolano. Aveva infatti creato un rapporto troppo intimo tra la fede nel Diavolo e nelle sue streghe e la fede nel Dio e nei suoi angeli. Accadde così che la fede, o la religione, subì un danno irreparabile allorquando finalmente, dopo due secoli di infinite esecuzioni di streghe, a poco a poco gli Stati (ma la Chiesa giammai!) vennero finalmente convinti ad abolire i processi per stregoneria per opera di coraggiosi razionalisti, che non sempre furono anche spiriti liberi.

Certo è che ora, trascorso un così lungo periodo di tempo, nulla sembra più difficile da giudicare della situazione psicologica degli intellettuali — teologi e giuristi — che dinanzi alla storia del mondo portano la responsabilità del lungo imperversare dei roghi; il nostro attuale procedimento penale, quanto al processo e all'esecuzione, non è per la verità all'altezza del diritto ideale, ma comunque non è nemmeno da comparare col processo e l'esecuzione vigenti nell'era stregonica. Quanto al popolo, ci trarremmo d'impaccio, in caso di necessità, coi concetti di superstizione e di suggestione, che potrebbero spiegare la capillare propagazione della disumanità; quanto ai papi e ai prìncipi, soccorre la lotta per il potere, che magari rendeva tutti ancor più disumani.

Sennonché giuristi e teologi erano i detentori della cultura del loro tempo che, perfino per chi vi fosse ostile o riluttante, era pure tempo di Rinascimento; i primi possedevano una giurisprudenza scritta che imponeva di osservare almeno le formalità giuridiche, mentre i secondi disponevano d'una religione nei cui libri non v'era ombra di persecuzione alle streghe. Per trovare una spiegazione, dobbiamo sceverare le motivazioni ideali e futili dei giudici preposti; i moventi ideali saranno di fatto neutralizzati solo con l'illuminismo scientifico, quelli infimi — ancora più tardi — da quello politico.

Le ragioni ideali sono tutte riconducibili al fatto che il mondo del sapere — nei secoli XIV e XV — era quasi dappertutto ancora impregnato del pensiero scolastico e dell'ossessione dei miracoli, peculiari del Medioevo. Un erudito giustamente celebrato come l'abate **Tritemio** (morto nel 1516) scrisse nel 1508, su commissione del margravio di Brandenburgo, un libro contro la magia che non solo mostra di credere a tutte le storie di streghe, ma addirittura istiga contro la categoria delle streghe che stringono il patto col diavolo. Lo stesso Tritemio era peraltro dedito alla magia; ma anche spiriti relativamente liberi — quali **Reuchlin, Erasmo, Pico** della Mirandola — là dove erano non cristiani, restavano tuttavia non cristiani ossessionati dai miracoli; gli spiriti demoniaci facevano appunto parte, quali forze efficaci, della catena generativa dei fenomeni naturali.

[p.404] Di queste concezioni fu succube lo stesso **Paracelso**, che oggi si considera (sopravvalutandolo, seppur non senza ragione) il rinnovatore della medicina; e ad esse si inchinò

perfino **Cardano**, che pure non credette in tante altre cose. Un posto eccezionale spetta qui ad **Agrippa di Nettesheim** in quanto egli fu insieme, o incoerentemente, il peggior fautore della superstizione occultistica e il più deciso razionalista in un processo per stregoneria. Presso i contemporanei, **Jan van Helmont** era ancora osannato quale alchimista, quanto oggi lo è in qualità di chimico. Per di più, i giuristi dovevano riconoscersi — in quanto buoni cristiani — nella fede stregonica della Chiesa, e professavano nella propria materia un alessandrinismo troppo sterile per poter mai approdare — al di là della *quaestio juris* — alla *quaestio facti*; fu già straordinario che una volta il giureconsulto **Ponzinibio** da Piacenza osasse esprimere dubbi sull'esistenza del patto col diavolo.

Tra studiosi cattolici e protestanti vi furono — riguardo allo stregonismo — alcune esigue differenze nella costruzione teologica, ma non vi fu nessuna divergenza nella sostanza della superstizione; solo che, naturalmente, Lutero e Calvino vedevano nel cattolicesimo un'opera del diavolo, laddove il cattolicesimo ce la vedeva in qualsiasi eresia, e quindi anche nel protestantesimo. Uomini come **Delrio, Stapleton** (morto nel 1598), e poi i Gesuiti insegnavano con grande determinazione che l'eresia era cresciuta insieme con la magia, e la magia con la stregoneria. Più in generale, si può dire che le persecuzioni cattoliche alle streghe scaturivano maggiormente da un astuto machiavellismo, quelle protestanti, per contro, più dalla stupidità dei capi spirituali.

In effetti, l'intreccio di magia ed eresia costituiva già la transizione al più infame movente dei roghi stregonici. Non v'è dubbio che i prelati tedeschi fossero sovente insinceri facendo bruciare streghe al solo scopo di estirpare l'eresia dai loro territori, confermando o riguadagnando così l'egemonia; dopo la pace religiosa di Augusta (1555), un protestante poteva solo esser costretto ad abbandonare coi suoi beni la terra del vescovo; se il vescovo voleva incamerare i suoi averi, doveva far bruciare l'eretico come mago. In Francia, i giudici impararono ad usare lo stesso procedimento contro gli Ugonotti, cioè ad uccidere gli eretici legalmente protetti nella forma legale del processo stregonico. Alla stessa maniera procedette la Controriforma in Polonia.

Solamente in Spagna — dove l'Inquisizione era onnipotente e l'eresia fuori legge — non c'era bisogno della maschera del processo per stregoneria, e si dava libero sfogo ad una schietta sete di sangue nei confronti di eretici e di persone di diversa fede. Dove la Riforma aveva minacciato seriamente il potere della Chiesa (e nella Francia centralizzata il pericolo fu o sembrò anche maggiore che in Germania), colà ogni mezzo venne giustificato dal fine, ossia dalla volontà di potenza. Non fu solo l'esigenza, pian piano crescente, di tollerare i diversamente credenti, ad esser elusa ed ignorata, ma fu altresì la mite intenzione, la naturale clemenza dei prìncipi che, in date circostanze, contava di più della legge. Un caso ne è tipico: un consigliere di Francesco I ebbe la protezione del re quando lo si incolpò di propensione al protestantesimo; così, da eretico, colui fu trasformato d'un colpo in adoratore del diavolo, il re dovette ammutolire, e lo sventurato fu bruciato vivo con la lingua trafitta.

[p.405]

Profitti e ricavi — Più in basso solo per il grado, non per qualità, dell'avviamento di siffatti processi per ragioni di potere, si colloca il più ripugnante fenomeno di tutta codesta attività, cioè il fatto che prìncipi e magistrati usavano arricchirsi con le condanne al rogo. Il che accadde assai spesso, comprensibilmente, contro la legge e il diritto; la corruttibilità degli inquisitori non era inferiore a quella di altri funzionari. Tuttavia, anche stando alla legge e al diritto, spettavano ai signorotti, ai giudici, ai delatori e ai boia tali e tante "sportule" e donazioni — saggiamente graduate e ripartite —, che per tutti gli interessati non mancava mai un incentivo a moltiplicare i processi alle streghe. Per la zona dell'elettorato di Treviri è stato comprovato che lo zelo nella persecuzione alle streghe si spense quando vennero diminuiti introiti e premi dei persecutori, "allo stesso modo che in guerra la combattività si affloscia quando le truppe non ricevono più il soldo."

In Austria, la magistratura applicata alla stregoneria si sviluppò in una specializzazione giuridica: una categoria cui non mancò di che vivere. **Spee** racconta d'un tal giudice che in una determinata regione aizzava nei contadini la paura delle streghe fino a quando, con una bella somma di danaro, lo costrinsero ad intervenire contro di esse. In alcuni feudi della Germania protestante, gran parte delle esecuzioni avvenivano in rapporto col numero degli abitanti; lo si è spiegato dal fatto che gli aristocratici, ai quali era anche affidata la giustizia, durante la guerra dei Trent'anni migliorarono di molto le loro finanze grazie ai roghi delle streghe, così come 200 anni prima i loro antenati — attivi come cavalieri predoni — si erano ingranditi a spese dei loro sudditi.

A dir questo, non sono tanto i razionalisti d'oggi; giudicavano allo stesso modo già i contemporanei dei processi alle streghe. Nelle guerre di religione, i profittatori — i pescicani — erano i magistrati religiosi e laici, quelli che fornivano alla Chiesa le teste degli eretici nella veste di streghe o di maghi. Lo lamentava già il "maestro" giurista **U. Zasio**: "I signori della giurisdizione condannano soltanto per accrescere i loro introiti." Il nobile **Spee** si rammarica del fatto che molti hanno nostalgia delle esecuzioni alle streghe come del buon affare da cui si aspettano i migliori bocconi. Quasi proverbiale diventò l'atroce battuta del canonico **C. Loos**: che il processo alle streghe è una nuova alchimia, un'arte per ricavare oro dal sangue umano. Particolarmente taglienti sono le accuse che **Agrippa di** Nettesheim (naturalmente solo nella sua estrema confessione scettica), mosse contro l'avidità degli inquisitori. "Questi sanguinari avvoltoi (gli inquisitori) prevaricano dai loro privilegi, e si infiltrano illegalmente sul terreno dei giudici ordinari, arrogandosi di giudicare su cose che non sono affatto ereticali, ma solo sconvenienti o tutt'al più erronee… L'inquisitore può trasformare una pena corporale in pena pecuniaria; accade così che l'Inquisizione ha tra i suoi sventurati molte persone che debbono pagare una tassa annua se non vogliono esser di nuovo incriminati." Tali ricatti sembrano esser stati consueti soprattutto in Italia; anche **Cardano** protestò amaramente per il fatto che accusatori e giudici si arricchivano mediante i processi per stregoneria, inventandosi fandonie per salvaguardare l'apparenza del diritto.

[p.406]

Odi e vendette — Vi saranno dei moralisti che troveranno i moventi dell'odio e della vendetta ancora più infimi di quello dell'avidità. Per me, vorrei lasciar dipendere il giudizio dalle circostanze. A ben guardare, al tempo delle persecuzioni stregoniche, la persona presa di mira non aveva grandi difficoltà a vendicarsi del suo tormentatore. Ogni qualvolta un bambino incolpava la domestica dopo un litigio, o il marito se la prendeva con la moglie per sazietà, o chiunque accusasse altri di magia per pura cattiveria, alla denuncia faceva quasi sempre seguito il processo e la condanna; grazie alla tortura, poi, il "buon" esito non poteva mancare. Talvolta, la smania di vendetta portava a grotteschi risultati. C'erano delle streghe che, sotto l'estremo supplizio, contrabbandavano il loro giudice per un "commensale" dei festini diabolici, condannandolo a sua volta alla tortura e al rogo. E v'erano streghe che nella disperazione accusavano personaggi altolocati e, seppur in casi estremi, ottenevano realmente una sospensione del procedimento.

Forse non è necessario aggiungere che le motivazioni più pure, come quelle più ignobili, non avrebbero potuto far propagare e durare così a lungo i processi per stregoneria, se prima di tutto non vi fosse stato, nel tempo, l'atteggiamento dello spirito pubblico nei riguardi di questa aberrazione. Il declino della religione aveva portato ad una generale paura del diavolo, il declino della giurisprudenza ad una pratica cessazione della protezione delle leggi; e allorché la Chiesa strumentalizzò questo tipo di processo per colpire gli eretici, in quel momento essa — nella sua indefettibile brama di potere — affinò al massimo la prova della tortura. Questo espediente ebbe effetti talmente sicuri, le confessioni accrebbero allucinazione e angoscia stregonica così smisuratamente, da doversi stupire non tanto della lunga durata del mostruoso pervertimento, bensì solamente di questo: che la cosa potesse un giorno aver mai fine.

Fino a quel giorno, secondo stime non fondate certamente sui calcoli statistici del nostro tempo, vennero bruciate vive — nel nome di Dio — streghe in quantità tali da farci indietreggiare inorriditi solo a nominarle; dev'essersi trattato di parecchi milioni di vittime, ciascuna delle quali patì prima indicibili tormenti e poi la più terrificante agonia. Nel nome del Dio cristiano! E solo a poco a poco si levò la voce di singoli, valorosi uomini (che non sempre erano spiriti liberi) ad osteggiare quella metodica demenza; ma l'infamia ebbe veramente fine solo dopo che — nella concezione del mondo, o nell'inconscio delle classi colte — il Dio dei cristiani era stato sostituito dal deismo, e anche codesto dio astratto, finalmente, dall'ateismo. Solo allora, insieme con la fede nell'antidio, o nel diavolo, divenne insostenibile anche la fede nelle streghe.

[p.407]

Tortura — Ai nostri giorni, quando la compassione è degenerata nel piagnucolamento, e Nietzsche già per questò ha potuto schernire il compatimento come una morale di schiavi, e quando i pronipoti degli inquisitori quasi cadono in deliquio solo alla vista degli antichi strumenti di tortura o alla descrizione dei loro impieghi, insomma, quando non esiste più una tortura legalizzata — almeno di tipo corporale — in nessun codice penale, una critica di questo strumento di prova è diventata superflua. A me non sembra superfluo, invece, un accenno al fatto che — nell'antichità precristiana — la tortura nei confronti di uomini

liberi era ammessa solo eccezionalmente (nei crimini chiamati di alto tradimento), che legalmente essa venne applicata soltanto contro gli schiavi, cioè contro esseri generalmente visti come oggetti[20] che questa tortura limitata agli schiavi era probabilmente eseguita senza l'efferatezza cristiana, che, da ultimo, sia l'ordinario utilizzo di tale istituto sia il raffinato sadismo furono creazione originale della Chiesa e dei suoi giuristi. Quantunque il procedimento (per non parlare affatto della religione del Cristo) contraddicesse nettamente alla coscienza giuridica, in esso si integrava la così detta prova incompleta d'una colpa mediante l'estorsione d'una confessione; in altri termini, si esponeva l'imputato a crescenti supplizi fino a quando questi, senza volere e senza pensare, ripeteva le parole che si esigevano da lui, fino a che costui — ed ecco un importante secondo fine dei carnefici — pronunciava il nome del complice già postogli in bocca.

Certo, quando il "Martello delle streghe" codificò il processo contro le povere donne, la tortura era in uso ormai da lungo tempo; tuttavia l'uso era stato regolamentato canonicamente nel processo contro gli eretici, in forza di bolle papali datate alla metà del Duecento. Cito solo un esempio della spudoratezza con cui la Chiesa sapeva statuire il mezzo coercitivo della tortura contro qualsiasi obiezione della giurisprudenza. Ebbene, i giudici ecclesiastici erano tenuti (con la minaccia di irregolarità o di scomunica) a sospendere o cessare la tortura prima che il povero peccatore spirasse, o che gli venisse spezzato un arto; prima di tanto, non era necessario che smettessero.

[p.408] Ma perfino questa limitazione gli andava piuttosto stretta. Ecco allora, nel 1261, papa Urbano IV — il medesimo che dopo la morte di Federico II, nel periodo del "grande interregno", perseguì sistematicamente l'immiserimento dell'impero tedesco, provvedendo all'eliminazione dell'ultimo Hohenstaufen e istituendo a tal fine la festa del Corpus Domini —, il quale fu pronto a decretare che in casi analoghi, qualora l'avventatezza dell'inquisitore fosse stata eccessiva, un giudice ecclesiastico potesse assolvere l'altro, di modo che la pena della scomunica, o dell'irregolarità, venisse tosto annullata.

Montaigne — L'insania di ravvisare una prova della verità nel ricatto dei supplizi infernali era stata da tempo scrutata e smascherata dagli spiriti liberi. Basterà addurre qui l'opinione di Montaigne[21], seguendo la recente edizione della vecchia traduzione di **Bode** (Opere complete, III, p.65) : "È una rischiosa invenzione, questa della tortura "tradotto più

[20] Quando qualcuno, allo scopo di constatare un dato di fatto, avesse torturato uno schiavo in modo tale da causarne la morte, aveva l'obbligo di risarcire solo il danno materiale al padrone di quello schiavo.

[21] Montagne usa ancora – come cent'anni dopo Thomas **Corneille** — l'espressione *gehennes* che derivando (senza dubbio alcuno) dall'ebraico *gehinnom* , valle degli inferi, manteneva il significato di "tormento", conservando nel francese antico ancora nella forma di *gene* il senso d'una certa costrizione, e solo nel tedesco (*sich*) *genieren* assunse lo scialbo significato di vergognarsi, fare complimenti. In Francia, la designazione tecnica della procedura giudiziaria della tortura era o il termine *torture* o, più solitamente, l'innocua parola *question*, che, col senso di "penosa questione" passò anche nella terminologia giuridica tedesca. Non c'è bisogno di dire che Inquisizione e *question* hanno fatto conoscere al mondo l'identico tremendo abuso della candida parola latina per connotare indagine, investigazione, ricerca. Fu prerogativa del cristianesimo e dei suoi inquisitori quella di trasformare l'estorsione d'una confessione mediante i tormenti infernali in un'ulteriore dimostrazione dell'esistenza di Dio, del Diavolo e delle streghe.

precisamente: dell'ostinazione, *patience d'Allemand* = resistenza tedesca) "che non un vaglio di verità. E chi è in grado di sopportarla, nasconde la verità così "bene come chi non sa sopportarla… Dal che ne consegue che, se un giudice ha fatto "torturare una persona affinché non venga giustiziata innocente, alla fine la fa giustiziare "innocente e per giunta torturata.

Migliaia e migliaia di persone hanno lasciato la loro "vita sui banchi di tortura a causa di false confessioni… Diversi popoli, che in ciò sono "molto meno barbari dei Greci e dei Romani, dai quali vengono definiti barbari, "giudicano orripilante e nefando martirizzare una persona seviziando il suo corpo per un "delitto non ancora dimostrato… Che colpa ha, quella persona, della vostra ignoranza? E "voi, non siete fin troppo ingiusti, voi che, per non ucciderla senza motivo, le fate soffrire "una pena più spaventosa della morte stessa? Per rendersi conto che questa è la verità, "basti considerare quanto spesso un inquisito — senza esser colpevole — preferisca morire "piuttosto che affrontare i supplizi della tortura, più terrificante della stessa esecuzione, e "che spesso, per i suoi eccessi, precede e rappresenta l'esecuzione." Dopo Montaigne, ciò che in qualche modo si può dire per confutare l'utilità della tortura, l'ha compendiato **La Bruyére** in poche parole: "*La question est une invention merveilleuse et tout à fait sure pour perdre un innocent qui a la complexion faible, et sauver un coupable qui est nè robuste.*"

[p.409]

Tramonto della tortura — La pratica della tortura scomparve solo a poco a poco dall'ordinamento giudiziario di Paesi Bassi e d'Inghilterra. Secondo un bel aneddoto (1627), il tenente **Felton** — l'assassino di Buckingam, il favorito di Carlo I esecrato dal popolo — allorché prima dell'esecuzione gli si minacciò anche la tortura (Felton doveva dire il nome dei suoi complici, e presidente della corte era il vescovo Lord), sbottò a dire: "Signor vescovo, non so che cosa carpiranno da me gli strazi della tortura; ma è possibile "che io indichi in Lei, o in qualche altro membro del consiglio di Stato, uno dei miei "complici; sarebbe meglio, quindi, risparmiarmi inutili supplizi." In Prussia, la tortura venne abolita subito dopo l'ascesa al trono di Federico il Grande; in Russia, ad opera di Caterina II nel 1769.

Soltanto in Francia, patria dell'*Encyclopèdie* e di Voltaire, rimase con vigore di legge, e nella prassi, fino alla grande Rivoluzione. L'articolo dell'Encyclopedie intitolato "Question" è scritto, nella sua prima parte, con sorprendente riserbo, con storiografica pacatezza, senz'ombra d'indignazione; la seconda parte, più filosofica, reclama certamente l'abolizione della tortura, ma solo alla stregua – poniamo ad esempio — dell'abrogazione del duello. Nel suo *Dictionnaire philosophique*, **Voltaire** ha dedicato al problema due articoli, sotto i titoli "Question" e "Torture". Il primo esalta l'imperatrice di Russia e reclama l'abolizione della tortura, ma con la curiosa limitazione che si rifà al diritto romano: nessuno avrebbe nulla da eccepire nel fatto che i regicidi siano sottoposti a tortura. Per il resto, il primo articolo non manca di felici intuizioni: "Io ho sempre immaginato che la tortura sia stata escogitata da ladri che, penetrati nella casa d'un avaro, non riuscirono a scovare i suoi tesori." O anche: "Si è definito il duello come un "giudizio di

Dio, un'ordalia; altrettanto si dovrebbe dire della tortura." … "Oso dire quasi che questa ignominia, perpetrata nell'età dei lumi e della pace, è ancora più "obbrobriosa delle stragi della notte di San Bartolomeo, che rientrano nelle tenebre del "fanatismo."

[p.410]

Ma l'autentico Voltaire, con il suo malgrado tutto ammaliante sarcasmo, si esprime interamente solo nel secondo articolo, quando asserisce: *"C'est une étrange manière de questionner les hommes."* Un brigante di strada ha fatto uso per primo della tortura; i conquistatori hanno fatto propria la vantaggiosa usanza contro persone alle quali attribuivano qualche perversa intenzione, per esempio quella di essere liberi. Anche la divina Provvidenza ci tortura talvolta prima della morte attraverso orribili malattie; e poiché i primi potenti — nell'opinione dei loro cortigiani — erano i ritratti viventi della divinità, facevano di tutto per agire come la provvidenza. E qui si osserva, con grandiosa ironia, come un popolo così mite, compassionevole e intelligente come quello ebraico, non abbia conosciuto affatto la tortura; già, il popolo eletto non aveva bisogno di questa prova, avendo la possibilità o di far elucubrare la verità, o di interpellare il suo sommo sacerdote. E senza pietà la Francia si prende dure bacchettate per la sua insistenza nell'uso della tortura. Gli altri popoli europei conoscono la Francia solo come la terra dei romanzi e dei poemi, del buon teatro, dell'opera e delle amabili fanciulle; ma non sanno che in fondo non esiste razza più crudele di quella francese. Talché, quando un consigliere di tribunale, avendo conquistato col suo denaro il diritto di vivisezionare il suo prossimo, dopo l'udienza rincasa per il pranzo, la moglie gli chiede curiosa: "Tesoro mio, quanti ne hai fatto torturare oggi?".

In Germania, già nel 1705, **Thomasius** aveva pubblicato un saggio speciale contro l'anticristiana tortura, dando così — come con tutta la sua filosofia del diritto — un decisivo impulso all'umanizzazione della giurisdizione penale in Prussia; purtuttavia, perfino questo instancabile illuminista auspicava una totale abolizione della tortura solo per tempi a venire. Il processo inquisitorio, consentendo che qualsiasi sospettato fosse dilaniato per effetto d'ogni infondata delazione, appariva un'indistruttibile istituzione dello Stato cristiano, imprescindibile allo stesso modo in cui, nell'antichità, non ci si poteva immaginare una vita borghese senza l'istituto della schiavitù. L'abolizione della schiavitù sembrava allora un'utopia; l'abolizione della tortura sembrò del pari un'utopia fino al tardo Settecento.

A questo punto, terminata la necessaria rievocazione degli orrori, e prima di dedicarmi alla storia della lotta contro la dominante religione stregonica, c'è ancora uno dei peggiori teologi di codesta religione a meritare una speciale menzione.

[p.411] **Giacomo I** — re d'Inghilterra e di Scozia —, uomo tanto stupido quanto dotto, tanto vanagloriso quanto malvagio, aveva pubblicato (quando governava solo la Scozia) un'opera di demonologia che, con regale sicumera, mostra di saperne di più e meglio dei teologi; un certo razionalismo, nei dettagli, rende il libro ancora più disgustoso di quanto

ci appaia il brutalmente credulo "Martello delle streghe". Per lui, le streghe scorrazzano fisicamente per l'aria solo nelle piccole distanze, mentre fulminei viaggi verso luoghi lontani vengono eseguiti solo in ispirito, giacché la rapidità del movimento farebbe mancare il respiro. Il coito col diavolo è possibile, ma non la procreazione di bambini; prima della riforma, in Inghilterra c'erano stati più spiriti e fantasmi, adesso però molte più streghe; la maggior presenza di streghe nelle regioni barbariche (Lapponia, Finlandia, le Isole Shetland) si spiega col fatto che l'insolenza del diavolo si fa sempre più rozza quanto più cresce l'ignoranza. Il diavolo è una scimmia del Dio; perciò le streghe gli rendono omaggio baciandolo sul deretano, come Mosè vedeva il Signore solo da dietro.

Ma tanto basta (e avanza) riguardo a fondatori e santi della religione stregonica; è tempo di passare ai liberatori da cotanta follia.

12. LIBERAZIONE DALLA RELIGIONE DELLE STREGHE

AGRIPPA DI NETTESHEIM – WEYER – INFLUSSI DI WEYER – DEMONOLOGIA DI WEYER – I GIURISTI – MARTIN A.DEL RIO – CARPZOV – JEAN BODIN – AMICI DI WEYER – OPPOSITORI CATTOLICI DEI ROGHI – A.TANNER – FRIEDRICH VON SPEE – BALTHASAR BEKKER – IL "MONDO INCANTATO" – CONCLUSIONI SU BEKKER

Agrippa di Nettesheim — Il già citato Agrippa di Nettesheim (1486-1535) ha donato all'età della Riforma un'opera — traboccante di eresia e di razionalismo — sulla "vanità e incertezza delle scienze"; eppure egli fu, per il suo carattere, troppo ateo per essere un eretico, e troppo insincero o troppo superstizioso per un razionalista. Uomo eccentrico di testa propria, bramoso di accumulare quattrini ed onori grazie ad alchimia, astrologia, ciarlataneria e ad altre arti occulte, il quale una volta soltanto — versando in angustie famigliari — mandò fuori le sue scettiche confessioni, spurgandosi come in un inopinato urlo liberatorio, senza per questo rinnegare per sempre i suoi scritti occultistici. Agrippa fu in realtà una di quelle nature "problematiche", in senso goethiano: mai all'altezza d'una situazione in cui potersi ritrovare e riconoscere con soddisfazione. Un uomo inaffidabile, e già per questo infelice.

Gli va tuttavia riconosciuto il grande merito di aver combattuto con passione la follia stregonica — come ogni altra opinione dominante dell'epoca — non solo nel suo libro scettico, ma di aver addirittura imposto da una posizione ufficiale (come sindaco di Metz) la salvezza d'una strega dalle grinfie dei domenicani. Oltretutto, fu per due anni maestro ed educatore di **Johannes Weyer**, influenzando forse in modo determinante il più ardito avversario dello stregonismo. Riguardo alla vita e alle opere di Agrippa, mi si consenta di rinviare alla mia introduzione alla sua opera principale (vedi la collana "Biblioteca dei filosofi", volumi n. 5 e n.8). Qui vorrei evidenziarne solo alcuni tratti.

[p.412]

Per la verità, Agrippa era tedesco, essendo nato a Colonia, eppure si colloca, per la sua condotta di vita, tra gli umanisti italiani più spregiudicati; al pari di loro, era dottissimo e privo di scrupoli, avido ed egoista. Anche il suo sporadicamente potente capolavoro sulla "incertezza e la vanità delle scienze" non è scettico nello spirito d'una pacata equanimità, ma quasi un'ultima parola di disperazione. Dopo la battaglia di Pavia, Agrippa aveva perso il suo posto di medico personale della regina madre di Francia; era entrato per dispetto (forse per vendetta) al servizio del Connestabile di Borbone, il quale perderà presto la vita nell'assedio di Roma, malgrado il pronostico di Agrippa. Era l'anno 1527, e Agrippa faceva la fame con moglie e bambini. E così dimenticò — in rabbiosa arroganza — tutta la trama della sua vita, la cabbala, la magia, la boria del suo occulto sapere medico, lasciò perdere ogni consueto ossequio verso prìncipi e corti, verso università e facoltà ecclesiastiche e laiche, scaraventando via da sé con ghigno rabbioso la sua ultima convinzione: *"De incertitudine et vanitate omnium scientiarum atque artium"*. Fu un colpo addirittura cinico da parte sua (ed è una sfrontatezza appena comprensibile per noi) di pubblicare, quasi nel medesimo tempo, l'opera occultistica e l'opera scettica, senza preoccuparsi del fatto che l'una fosse neutralizzata dall'altra.

Una storia dell'ateismo viene appena sfiorata da questa inaudita contraddizione, dal momento che anche gli scritti magici di Agrippa — poco o tanto ch'egli vi abbia sinceramente creduto negli anni della pubblicazione — erano piuttosto pagani che cristiani. La nostra storia viene toccata da questo cinismo solo nella misura in cui abbiamo finalmente a che fare con uno spirito forte — anzi faustiano nel vero senso —, che un moralista potrebbe certamente valutare assai negativamente. Come il Faust del racconto popolare, Agrippa era un avventuriero e un imbroglione, nonostante tutto il titanismo della sua vita visibile in superficie; e forse Goethe, avendo letto inorridito da ragazzo le confessioni di Agrippa, ne ha utilizzato qualche tratto per il suo Faust, il quale non è certo il Faust del "Volksbuch"; nonché alcuni lineamenti del diabolico consigliere **Hülsgen** per il suo Mefistofele. Hülsgen, nemico di dio e degli uomini, aveva consigliato a Goethe fanciullo il libro di Agrippa, tentando di farne un pessimista e spaventandolo, una volta, con queste parole: "Anche in Dio ho scoperto degli errori!".

La superstizione cabbalistica di Agrippa che — come ho rilevato — s'accorda benissimo con la sua ostilità alla Chiesa, si concilia invece malissimo con la sua lotta allo stregonismo; in verità, chi insegnava l'esistenza di tutti gli altri maghi, non aveva alcuna ragione per negare l'esistenza di streghe. A dispetto di ciò, Agrippa ha attaccato con estrema veemenza il processo stregonico degli inquisitori, adoperando già le ragioni teologiche di Weyer (che il battesimo debba proteggere senz'altro dal diavolo), denunciando ormai anche la spudorata infamia con cui magistrati e consiglieri episcopali estorcevano denaro coi processi. (Si confronti il cap. 96, II, p.137 e seguenti della mia edizione).

[p.413]

Diciamolo subito: per un ateismo univoco Agrippa non si schiera in nessun punto del suo libro, e tuttavia non ne è lontano, essendo comunque un risoluto non cristiano. Delle istituzioni del cattolicesimo egli parla con estremo dispregio; la maggior parte dei papi

sono stati farisei e simulatori, il saio è un'invenzione del diavolo, il diritto papale è scaturito dalla vergognosa ingordigia avversa alla parola di Dio, i frati mendicanti sono parassiti, molti religiosi ruffiani. Si ha spesso l'impressione di udire la voce di Lutero, che Agrippa ha molto esaltato, chiamandolo l'eretico invitto, senza tuttavia aggregarsi alla Riforma; il che avvenne forse per precauzione (come per Erasmo), ma forse proprio perché egli stava ormai al di fuori del cristianesimo.

A dire il vero, egli cerca di camuffarsi col sottotitolo del suo libro, poi in uno speciale capitolo (il n. 100) e nel suo scritto apologetico, adducendo il pretesto di aver posto la verace parola di Dio al di sopra di tutte le scienze ingannevoli; in verità, si richiama (II, p.274) alla dottrina scolastica della doppia verità con cui si trassero d'impaccio tanti razionalisti medievali; nondimeno, l'ironia con cui Agrippa chiama gli apostoli dapprima asini (I, p.180) cercando di premunirsi tosto mediante un panegirico sugli asini, è d'altronde troppo trasparente per poter credere ad una sua qualche deferenza verso la Bibbia. A ciò si aggiunge che la tagliente ironia di Agrippa (si veda specialmente il passo su Bibbia e papa, I, p. 253) doveva apparire ai suoi contemporanei più direttamente comprensibile, e perciò più godibile, che a noi.

Alla fine, Agrippa non lascia dubbi (nel capitolo 56, p.221), nonostante un'ortodossa riserva, sul fatto di considerare tutte le religioni positive — compresa la cristiana — come istituti fondati sull'arbitrio dei loro fondatori, e quindi sull'impostura, insomma quali invenzioni in cui è pure insita, oltre che la vanità, non poca cattiveria. Solo un'indeterminata religione naturale gli sembra congeniale e innata nell'uomo, riferendosi in ciò ad Aristotele, che del resto egli vilipende spesso e del tutto non cristianamente, proprio come aveva fatto Lutero.

Le proprie debolezze umane Agrippa le conobbe sicuramente molto meglio di noi, ove non fossero tratti caratteriali degli intellettuali di allora e, pertanto, non ne avesse piena consapevolezza; certo è che non confessò mai peccati di sorta. Tanto più fieramente, però, si gloriò — sul piano spirituale — d'un titanismo e d'un agnosticismo che non trovano precedenti dall'inizio dell'èra cristiana. Un epigramma latino, da lui quasi occultato dietro l'indice del suo libro, si chiude con accenti faustiani: "Agrippa è un filosofo, un demonio, eroe, dio e ogni cosa." Con una dedicatoria: "Non sapere nulla è la vita più felice." *Nihil scire felicissima vita.*

[p.414]

Weyer — Con assai maggior serietà del geniale ciarlatano Agrippa di Nettesheim, il suo allievo Johannes Weyer (nato nel 1516 nel Brabante, morto nel 1588) portò avanti la lotta contro lo stregonismo nella sua fase più parossistica e tragica. Mi attengo alla forma Weyer del cognome, quantunque le edizioni latine della sua opera principale presentino regolarmente la forma "Wierus", e i cronisti tedeschi lo chiamino solitamente "Wier". **Binz** ha mostrato in modo convincente (cosa che del resto Albrecht **von Haller** già sapeva) che il medico olandese scriveva nella lingua madre Wier, che però era pronunciato in

olandese come il bisillabo Weier, che lui e i suoi figli nei documenti tedeschi si chiamavano solo Weyer, e che il nome latino (*Piscinarius)* ricorda altrettanto "Weiher". Mi sembra risolutivo, al riguardo, che la prima edizione tedesca del suo libro sulla magia (1567), alla cui produzione egli partecipò manifestamente, ne indicasse l'autore nel signor Johann Weyer.

La confessione religiosa di Weyer può ben esserci indifferente; non così, però, la manifesta verità che per lui medesimo era indifferente il fatto di stimare moltissimo il protestantesimo senza peraltro trovare l'appiglio per una conversione ufficiale. Era in sostanza un indifferente, al pari di Erasmo; visse tuttavia in un'epoca abbastanza tranquilla, in cui gli venne risparmiata — sotto l'usbergo del suo duca — una recisa presa di posizione. Nell'originale latino del suo libro sulla magia esita alquanto nel lodare personalità e dottrine protestanti; l'edizione tedesca mostra un ulteriore avvicinamento alla Riforma.

Però io non riesco a trovare — nella vivace prefazione alla prima edizione tedesca — una sua professione di fede nel protestantesimo. In essa, Weyer si rivolge ai protestanti tedeschi profittando dell'occasione per biasimare aspramente che la Riforma abbia conservato la cattolica follia stregonica: "Noi siamo piissimi, siamo evangelici, siamo questo e quello "perché vogliamo discolparci e purificarci… e per questo si cerca da per tutto aiuto e "salvezza, si trova rifugio presso veggenti e indovini, si ghermiscono le vecchie signore, "se ne fa un olocausto, così che mastro Hans (il boia) può placare ondate di collera col "fuoco e stornare ogni calamità." Purtroppo, la persecuzione alle streghe imperversa più che mai all'interno della Chiesa riformata. (Più tardi, il valoroso gesuita **Spee** deplora altrettanto apertamente che la superstizione stregonica sia particolarmente intensa presso i cattolici!).

[p.415] Da notare che Weyer conclude l'originale latino con la dichiarazione di volersi assoggettare all'equo giudizio della Chiesa cattolica, di esser pronto a ritrattare, ma che, nell'edizione tedesca, la parola "cattolico" viene resa con "Chiesa generalmente cristiana". Anche in uno scritto di medicina del 1580 (nella dedica ad una contessa protestante) parla del vangelo come di pura dottrina e di "giusta usanza", parole sostituite poi, in successive edizioni, con "usanza riformata". Si può ben dire che Weyer, dopo il suo cinquantesimo anno di età, propendette interiormente verso la fede protestante, non passò mai alla nuova confessione né prese partito per essa perché non voleva indebolirne l'effetto sui cattolici.

In ogni caso, è privo di fondamento il fatto che lo storico **J. Janssen** abbia rivendicato Weyer alla causa del cattolicesimo. Se si voleva riservare ad un cattolico l'onore di essersi schierato in tempi non sospetti contro la stregoneria, si sarebbe dovuto fare il nome di **Edelin**, priore di St. Germain-en-Laye, il quale (cfr. p.395) aveva predicato contro la fede nella magia, aveva poi ritrattato, dovendo ammettere di aver partecipato di persona ad una tregenda, e aveva dichiarato — per istigazione del diavolo e a scapito della Chiesa — ogni opera di magia esser frutto di immaginazione; talché, per la pubblica ammenda fatta in ginocchio, ottenne la grazia del carcere a vita. Ma non si deve sottovalutare che questo fatto accadde nel 1453, ossia una generazione prima della conferma ufficiale dello stregonismo in virtù della bolla papale, e che fino all'inizio del Cinquecento non pochi vesco-

vi — come ho ricordato — avevano rifiutato di collaborare nei processi per stregoneria. Anche le notizie su Edelin le desumo dal libro di **Carl Binz** dal titolo *"Il dottor Johann Weyer, medico renano, primo combattente contro la stregoneria"* (2. ed. 1896), a cui mi attengo da per tutto, quando non attingo direttamente all'originale latino *"Joannis Wieri de Praestigiis daemonum et incantationibus ac Veneficiis"* (Basilea, 1566) e alla rispettiva traduzione tedesca del 1586.

Figlio d'un facoltoso commerciante, **Johann Weyer** nacque a Grave sulla Mosa, nel Brabante, che politicamente apparteneva allora alla Germania; egli stesso definisce sua lingua materna il tedesco, con che intendeva probabilmente l'idioma basso tedesco dei Paesi Bassi. Non aveva ancora 17 anni quando venne affidato all'eccentrico Agrippa di Nettesheim per esserne istruito ed educato. Ciò avvenne nel 1532, a Bonn, dove Agrippa — da poco fuggito dai paesi Bassi per i suoi debiti e per esser caduto in disgrazia dell'imperatore — aveva trovato per un breve periodo confortevole dimora sotto la protezione dell'arcivescovo di Colonia, luterano clandestino.

[p.416] In quegli anni, Agrippa aveva già pubblicato la sua scettica opera sulla "Vanità delle scienze", in cui aveva detto senza ambagi come la pensava sull'Inquisizione e sul processo per stregoneria. Ma per i suoi contemporanei, e certamente anche per il suo giovane allievo Weyer, egli era prima di tutto un prestigioso medico, che si occupava di magia, di alchimia e di tutte le scienze occulte, e che praticava certamente in prima persona — seppur lacerato tra superstizione e dubbi — sortilegi e incantesimi d'ogni specie. Quando Agrippa, tre anni dopo, morì a Grenoble, circolarono sulla sua fine dei racconti che richiamano alla mente il vecchio "Volksbuch" sul dottor Faust. Un cane nero — che doveva esser stato il suo "signore", perché Agrippa lo chiamava "monsieur" — gli sarebbe stato accanto fino all'ultima ora; nel giorno del decesso, Agrippa avrebbe tolto al cane il collare, recante segni magici, gridandogli: "Vattene, creatura maledetta, per colpa tua ho smarrito la mia salvezza!", dopo di che sarebbe sparito nei flutti del fiume nell'istante in cui Agrippa era portato via dal diavolo.

L'interesse — o almeno il mio interesse — per questa cronaca è talmente spiccato da farmi riprodurre l'intero passo nella traduzione tedesca del 1586. Weyer vi racconta del famoso libro sulla magia, che viene attribuito al suo illustre vecchio convitato e precettore (*meo olim hospiti et praeceptori honorando*). E prosegue: "Poiché son venuto a parlare di Cornelio Agrippa, allora non posso tacere, per il bene e l'amore della verità, che cosa si debba pensare del fatto che alcuni personaggi famosi scrivono "che egli ha avuto per compagno, fino al suo ultimo respiro, un diavolo che gli "s'aggirava intorno sotto forma di cane, il quale alla fine sarebbe scomparso dopo la sua morte. Orbene, per quel che riguarda la mia persona, non riesco invero a capacitarmi del motivo per cui codesti autorevoli personaggi abbiano ritenuto opportuno poter pensare, raccontare e divulgare per mezzo di pubblica stampa siffatte sconcezze e goffaggini, di "cui non possono produrre nessun altro movente né miglior prova se non la volgare "diceria della gente, tutta roba inventata di sana pianta. Per quanto riguarda invece il "cane nero, è ben vero che Agrippa ne ha posseduto

uno, di taglia piuttosto grossa, cui aveva dato il nome francese di 'monsieur', che anche in tedesco vuol dire signore; ed io l'ho "anche conosciuto meglio di chiunque altro, anzi l'ho sovente condotto io stesso con le "mie mani, ogni qualvolta uscivo con Agrippa tenendolo al guinzaglio; ma non era "affatto un diavolo, come vuole la voce malevola, bensì un cane normale, autentico, "naturale, e per emblema un maschio, a compagnia del quale egli, mentre io ancora "abitavo con lui, aveva allevato una cagnetta che, per colore e struttura del corpo, "somigliava moltissimo al cane e si chiamava alla francese 'mademoiselle', che in tedesco "è come dire padroncina di casa.

[p.417] Ma di quei pettegolezzi sul suo conto può esser causa il "fatto che egli amava molto il suo cane, tanto che talvolta, come molti usano fare, lo "abbracciava e lasciava che s'accovacciasse a tavola al suo fianco; e, dopo che nel 1535 "ebbe cacciato la sua donna da Bonn, di notte lo teneva a dormire con sé sul suo letto "sotto il lenzuolo, così come esso quasi sempre di giorno giaceva nella stanza dove "Agrippa teneva la sua biblioteca, invero grande e splendida, sopra il tavolo tra me e lui, "quando sedevamo l'uno dirimpetto all'altro e studiavamo. Ma forse quella chiacchiera "può aver preso origine dal fatto che Agrippa, in quel tempo mio padrone, se ne stava "continuamente a casa sui suoi libri, spesso non facendo per otto giorni un passo fuori di "casa, e nondimeno sapeva generalmente tutto quanto accadeva in ogni luogo. Questo "fatto, già allora quando abitavo presso di lui, parecchia gente rozza e ignorante l'aveva "attribuito al cane come se fosse un diavolo. Sennonché, per parlarne con verità, egli da "nessun'altra fonte attingeva il tutto se non dalle lettere che, da ogni angolo del mondo, "gli venivano scritte da persone ben informate." (Pag.98. Weyer ricorda inoltre di essersi trovato a Parigi, allorquando Agrippa nello stesso anno fu imprigionato a Lione, e morì poco dopo a Grenoble. Tutta questa reminiscenza di Agrippa non c'è ancora nella terza edizione latina del 1566.)

Influsso di Weyer — Weyer rimase a Bonn presso Agrippa, poi si recò in Francia, studiò a Parigi e a Orleans, dove nel 1537 ottenne il titolo di dottore in medicina. Sembra essere una favola che avesse intrapreso viaggi avventurosi in Africa e in Medio Oriente, pubblicando in Francia anche un volume di poesie latine. Dal 1540 visse come medico in Germania, dal 1550 quale medico personale del duca **Guglielmo di Cleve**-Berg. Nelle cancellerie del tempo, il piccolo ducato faceva parlare molto di sé, in quanto si aspettava l'estinzione del casato principesco, e quindi una maggior o minore contesa dinastica; ovviamente, anche i partiti religiosi erano interessati all'esito della controversia. Il padrone di Weyer, il duca **Guglielmo III**, soffrì nel 1566 — in viaggio per la Dieta di Augusta — un primo attacco apoplettico; visse tuttavia fino al 1592, ma restò cagionevole, mezzo paralizzato e a tratti mentalmente instabile. In precedenza, era stato un autentico indifferentista, almeno assai tollerante verso i protestanti; il suo medico Weyer, che si curò molto di lui, deve aver esercitato la sua influenza a vantaggio del protestantesimo, o quantomeno della libertà religiosa, ma è probabile che il suo consiglio fosse richiesto anche per gli affari politici.

[p.418] Per il partito spagnolo, o imperiale, o cattolico, questo medico era un pruno nell'occhio, già dalla pubblicazione del suo libro "illuminato". Sappiamo che, dai Paesi

Bassi, il famigerato **duca d'Alba** metteva in guardia i potenti di Spagna dalle persone che stavano intorno al duca, per amor di Dio e dell'egemonia spagnola. Di certo alludeva a Weyer, o a lui tra gli altri. In quei giorni, una delazione del genere non era senza pericoli. Il partito spagnolo non esitava ad usare qualsiasi mezzo per conservare al cattolicesimo il ducato di Iülich Cleve-Berg. Quando, sotto il successore senza figli del duca Guglielmo, sembrò incombente l'immediata cessione del ducato ad eredi protestanti, la duchessa (assai probabilmente) fu uccisa dal partito spagnolo, e fu fatto un grottesco tentativo di scongiurare l'impotenza del duca in seconde nozze per mezzo d'un esorcismo religioso. E questo presso una corte di cui Weyer era stato medico ufficiale. Già nei suoi ultimi anni di governo, il duca Guglielmo — sul cui mite e razionale atteggiamento Weyer aveva creduto di poter contare — era tornato di nuovo nelle mani degli spagnoli, sicché tutta l'illuminata fatica del suo medico personale sembrò uscirne vanificata.

Il libro, che Weyer aveva iniziato a scrivere nel 1561 nel castello Hambach presso Jülich, mentre il duca — ancora in buona salute — si dedicava con la sua corte all'arte venatoria, era uscito nel 1563; nella dedica al duca si dichiara senza mezzi termini che esso si rivolge contro le empie stupidaggini del "Martello delle streghe". Chi legge il libro, oggi, senza adeguata preparazione storica, sarà in qualche modo deluso a cagione dei luoghi comuni che vi vengono contrapposti al delirio stregonesco; ma che tali luoghi comuni venissero pronunciati era, per quei tempi, un'azione molto coraggiosa. Perché chi negava il patto col diavolo delle streghe, rischiava in prima persona la morte sul rogo.

Ma è proprio questa la singolarità dello scritto di Weyer, ossia il fatto che egli — figlio del suo tempo — credette di poter opporsi e combattere le agghiaccianti idiozie dei processi stregonici senza negare anche il diavolo. In un suo appello all'invitto imperatore e a tutti i prìncipi laici e religiosi, inclusa nel libro a partire dalla terza edizione, Weyer incolpa il Diavolo, quella vecchia volpe e mago supremo, di aver impresso sulla cristianità il marchio d'infamia dei processi per stregoneria.

[p.419]

Nella prima parte del libro, dedicata all'essenza e alla storia del diavolo, egli propone una satanologia integralmente teologica, e alcuni passi inducono a concludere che credesse all'esistenza del Diavolo altrettanto sinceramente quanto all'esistenza del Dio. E infatti non gli preme affatto distruggere la fede nel diavolo; per un tale ateismo, o *adiabolismo*, il tempo non era ancora maturo. D'altronde, Weyer sa benissimo che un'eventuale negazione del diavolo porterebbe l'autore difilato sul rogo e non gioverebbe per niente alle misere donnette. Quindi si limita a dimostrare, in base alle Scritture, la superiorità del buon dio sul malvagio demonio: tutti i miracoli divini, come la creazione dal nulla o le reali metamorfosi di corpi, sarebbero inimitabili per il diavolo. La circostanza più determinante è questa: il diavolo è uno spirito, non ha corpo, e pertanto non ha neppure membra né linfe vitali per poter accoppiarsi o procreare con una strega.

È una questione molto speciale, questa che tocca la religiosità e lo spirito cristiano di Weyer. Negli scritti introduttivi, nel commiato dal lettore, come pure in talune istruzioni circa il trattamento degli individui indemoniati, echeggiano invero accenti quasi cattedratici, un tono predicatorio, talché Weyer diventa nel suo entusiasmo addirittura pretesco, ogniqualvolta dichiara trattarsi d'una vendetta di Dio (oppure auspica una siffatta vendetta) augurandosi una spaventosa fine per i delatori, per i giudici, e persino per gli spettatori delle esecuzioni. In compenso, non è per niente "pia" la sua collera verso il clero credulo e prono alla stregoneria, come non è devoto il suo sarcasmo per le superstizioni cristiane di ogni specie. Ad esempio, ciò che egli argomenta sull'efficacia delle campane consacrate, e che non si debba necessariamente attenersi alle vecchie usanze, tutto ciò potrebbe procurargli — ancora oggi — la fama d'uno schernitore della religione.

Di carattere particolarmente laico, anzi da "spirito forte" per il suo tempo, è il fatto che Weyer raccomanda, qua e là, una buona dose di legnate come il più efficace rimedio contro l'invasamento demoniaco. Ad una ragazza che in chiesa, ad un determinato punto del rito, era assalita puntualmente dalle convulsioni, un'aristocratica padrona fece erogare gagliarde frustate sul deretano, e l'espediente ebbe effetto. Assai cauto è qui il commento di Weyer: il medesimo collirio non serve contro qualsiasi malattia degli occhi.

Forse fu fatale, ai fini pratici del libro, il fatto che Weyer lo concepì e compose quale medico, e non — come egli sottolinea nella dedica e nuovamente in una delle pagine conclusive — in qualità di giurista o di teologo. Il medico ha ogni giorno motivo di irritarsi a causa della superstizione, compresa quella dei medici e dei chirurghi. Come medico, Weyer afferma che il commercio carnale del diavolo con le streghe è impossibile; come medico, egli indagava sugli effetti della belladonna, del giusquiamo e di altri veleni, sulla facoltà immaginativa delle povere donne nel sonno e nella veglia, trovando la spiegazione, dall'analisi dell'unguento stregonico, di molti fenomeni, senza tuttavia ignorare la realtà del contagio fisico.

[p.420] E ripete incessantemente la tesi che non è lecito esplicare cose naturali con ragioni trascendenti la natura. Ogni volta che gli indemoniati vomitano aghi, chiodi e pannicelli (il che era molto popolare), eccolo pronto ad esplorarne — come un moderno specialista — lo stomaco, confrontando la dimensione degli oggetti con quella dell'esofago e arrivando alla conclusione che tutta quella roba era nascosta nella cavità orale. L'impotenza dei maschi, che si preferiva attribuire più alle vecchie streghe che alle troppo giovani ninfette, lui la tratta con la rude spregiudicatezza d'un clinico, raccomandando quale antidoto talvolta la preghiera, mai il digiuno. Nelle pozioni d'amore subodora perlopiù dei veleni. Il suo consiglio è ogni volta il seguente: affrettarsi a chiamare un medico più che un esorcista. Egli stesso dev'esser stato, per il suo tempo, un medico geniale e libero da pregiudizi; considerava imbroglioni la maggior parte degli allievi di **Paracelso**, però usava volentieri e non senza successo (come assicura) i nuovi farmaci del maestro, prodotti grazie alla chimica.

Weyer e la sua fede nel diavolo — Solo la terza parte della sua opera è propriamente riservata alle streghe, che lui chiama *lamiae*. Vi racconta, spesso anche allegramente, una

quantità di storie stregonesche, che egli reputa — con mente disincantata e naturalistica — ora ciarlatanerie ora allucinazioni belle e buone. E di nuovo il diavolo non viene negato nella sostanza, e quindi in fondo neppure l'esistenza delle cosiddette streghe. Sotto questo riguardo, Weyer si trovò in una grottesca situazione, senza via d'uscita, che noi non possiamo giudicare o condannare secondo lo spirito del nostro tempo. Egli aveva ammesso l'esistenza del diavolo senza riserva alcuna; difficilmente noi potremo mai scandagliare se credesse davvero nel diavolo, se facesse questa concessione per l'Inquisizione, o se infine (cosa che io ritengo più verosimile) egli cedesse in una questione che non gli sembrava ancora chiarita del tutto.

Sta di fatto che il concetto di Diavolo apparteneva ancora al vivo patrimonio linguistico dell'epoca. Chi negava il diavolo veniva annoverato da cattolici e protestanti — con strano teologismo alla rovescia — tra gli atei addirittura. Un po' diversamente, ma non di molto, stavano le cose riguardo allo stregonismo. Il popolo credeva nelle alleanze stregonesche e ai misfatti delle streghe non meno fermamente che nei miracoli della Bibbia. Il gesuita spagnolo-olandese **Delrio**, in un vasto manuale di magia (del 1593) — che conferiva una forma più giuridica e più raffinata al Martello delle streghe —, fissava questo assioma: chi negasse anche soltanto il sabba delle streghe, contravvenendo alla dottrina della Chiesa infallibile, era già un eretico. E vedremo quanto spesso Weyer venne bersagliato con gli epiteti oltraggiosi di luterano e di ateo.

[p.421]

Una speciale difficoltà, per lui, era il dato di fatto che secondo la traduzione corrente nella Bibbia si parlava di streghe; quindi, dubitando dell'esistenza delle streghe, Weyer sarebbe caduto in contraddizione non solo coi teologi, ma, secondo ogni apparenza, con le parole stesse della Bibbia. A questo punto — era ben chiaro — a lui non importava nulla di astrazioni teoriche, di controversie concettuali. Nella pratica, egli si era proposto l'unico obiettivo di porre fine alla turpe smania di bruciare quelle donne sventurate. Con questa intenzione egli osò reinterpretare le parole bibliche, e purtuttavia non ritenne di dover negare l'esistenza stessa delle streghe. Con larga e profonda erudizione dichiara che il passo principale a cui si richiamano i giudici stregonici (*Exodus* 22, 18, "Non lascerai vivere la strega") è reso in modo erroneo, dato che in ebraico ci si riferisce alle miscelatrici di veleni. Ma non andò troppo per il sottile riguardo alle storie bibliche sull'influsso di Satana, giungendo ad una concezione stregonica che sembrò bastare ai suoi fini, senza peraltro contraddire alla fede nella Bibbia.

La sua definizione, o delimitazione, del concetto di stregoneria è intraducibile per il mio senso della lingua, dato che nessuna delle parole latine nell'accezione voluta da Weyer corrisponde ad un'odierna parola tedesca. *"Maleficio affecti dicuntur, qui variis et insolitis plerumque modis, praeter naturam, Dei assensione, a daemone in suis corporis exercentur, sive homines sunt sive bestiae"*. Il senso di questa tirata è tuttavia evidente: ci sono in verità streghe o donne che con l'assenso di Dio vengono indotte dal diavolo a credere nella loro alleanza col diavolo stesso, nella loro fusione carnale, nei mezzi e nel potere magico. Solo che tutte queste cose altro non sono che immaginazioni. La seduzione del diavolo fa di

continuo capolino; ma intanto il dottor Weyer — medico, anatomista e psicologo — osserva sempre disinvoltamente come le visioni delle presunte streghe siano da spiegare naturalmente, in senso corporale o psichico, per effetto di neurotossici o di stati melanconici.

Ci si rende conto che l'ipotesi del diavolo è per Weyer solo una ragione di più per schierarsi a favore d'un trattamento umano delle streghe; esse non hanno colpa se il diavolo si è impossessato della loro anima e del loro corpo. I fatti e i misfatti a loro attribuiti sono inventati, anche se sono ispirati loro dal diavolo in quanto sono contro natura. Le streghe non possono né causare malattie né suscitare tempeste, né generare esseri malformati; non possono recar danno in alcun modo, sicché non è lecito punirle in base alla vigente legislazione penale.

[p.422]

Questa mescolanza di razionalità e di superstizione ci rende spesso sgradevole il libro di Weyer; nondimeno, grazie all'abbondanza delle storie riferite di streghe, spiriti e fantasmi, e in virtù dello stile spesso rozzissimo usato da Weyer contro i fabbricanti del Martello delle streghe, contro gli esorcizzatori e contro il clero ignorante, il libro risulta molto spassoso da leggersi, e rappresenta per giunta un documento così eloquente dell'adiabolismo, che non posso resistere alla tentazione di aggiungerne ancora qualche brano, precisamente dalla parte terza.

L'opera di Weyer — Come detto, i primi libri trattano della fede nel Diavolo, nel che Weyer si differenzia da Lutero soltanto nel modo in cui la fede popolare nel vecchio domineddio in cielo si differenzia da una fede semirazionalistica in un Dio puramente spirituale. Il diavolo di Weyer non ha corpo né membra, quindi poca libertà di azione, ma gioca tuttavia un ruolo assai significativo nella storia dell'umanità; il medico Weyer — che peraltro spiega scientificamente, quasi modernamente, molti esemplari episodi di invasati — non si stupisce affatto che il suo diavolo possa pensare senza cervello e influenzare il pensiero degli umani. La parola biblica, che pure egli reinterpreta spesso, è per lui infallibile; non dubita, inoltre, che gli dèi pagani siano diavoli, e che il loro potere sia venuto meno con la nascita del Cristo. Per il suo modo di vedere, Weyer si rifà confusamente alla Bibbia e ai Padri della Chiesa, ad antichi e recenti scrittori profani, ma anche a comunissimi raccoglitori di aneddoti.

Sulla serietà della sua fede nel diavolo si potrebbe perdere la ragione, specie quando si fa beffe senza riguardo delle storie sugli spiriti; ma subito dopo quella "sottile rapida essenza" del diavolo è utilizzata così solennemente a spiegazione di giochi di prestigio "per quanto l'ordine della natura permette e consente", che non si può assolutamente ascriverne l'autore tra i razionalisti. Parecchie cose, ad esser precisi, sono interdette al diavolo: esso non può creare il nulla dal nulla, non può trasformare una creatura, non può eliminare l'impenetrabilità dei corpi, non può penetrare in un corpo umano e poi riuscirne per lo scongiuro d'una maligna vecchiaccia. "Da tutto ciò se ne deduce che, fino ad oggi, al diavolo e alle sue schiere "sono state attribuite da persone inesperte molte cose, come se

fossero accadute "veramente senza alcun raggiro, laddove erano invece nient'altro che abbagliamenti e "incantesimi, menzogne, imbrogli e diavolerie." (p.77) Si osservi come quelle cose che erano state disconosciute al diavolo, ora tornano a chiamarsi di nuovo incantamenti e opere diaboliche; a giudizio di Weyer, insomma, tutte quelle apparizioni spettrali sono opere del diavolo solo in quanto abbagliamenti e illusioni, ma nella realtà non vi corrisponde un bel nulla.

[p.423]

Nel secondo libro, dopo una stramba trattazione sui nomi del diavolo, si elencano le diverse specie di magia, distinguendo specialmente tra magia infame e magia naturale. Vi si rievoca la storia di Faust (p.93), poi si passa, a briglia sciolta, dalle storie mirabolanti della Bibbia e dei Greci ai moderni ventriloqui e saltimbanchi, ai tiri mancini di preti officianti e di frati, alle frottole e truffe dei medici; sempre, però, va a finire che i maghi sono imbroglioni, ma sempre, d'altro canto, permangono intatte l'onnipotenza del Dio e l'insondabile malvagità del Diavolo. Una fascinazione peculiare esercitano dappertutto — nell'edizione tedesca del 1586 — i numerosi Knittelverse (versi popolari con rima baciata con quattro arsi), con cui vengono tradotte, in modo del tutto astorico, poesie e massime latine. Così, per esempio, alla "ringhiosa megera Giunone" viene messo in bocca, invece del noto verso "*Acheronta movebo*", la seguente rima: "Se a me gli dèi non danno retta, c'è sempre il diavolo che m'aspetta." Dappertutto, insomma, il pensiero cristiano del diavolo viene addebitato al mondo antico.

Demonologia di Weyer — Nel terzo libro, finalmente (l'opera intera è suddivisa in cinque, o anche in sei libri), Weyer parla di streghe o di mostri. E riprende daccapo con una trattazione sulle denominazioni latine e moderne delle streghe. Alla fine, però, si scaglia con grande veemenza contro le concezione del "Mantello delle streghe". Tutto il rapporto tra codeste donne e il diavolo — quale viene descritto nel "Mantello" — è insensato e contraddittorio, e in particolare il cosiddetto "patto col diavolo" è un contratto vuoto e senza vigore; il diavolo non ha corpo e quindi è tutto inventato di sana pianta che possa effettuare una promessa con una stretta di mano; ed è una menzogna rozza e proterva, o mera fantasticheria, tutto quanto si racconta di bambini uccisi con formule magiche e successivamente dissepolti e cucinati. È uno sconcio, una pagliacciata inscenata da quei "fabbri ferrai" (*mallei fabricatores*).

Al dileggio, alle buffonate, agli incantesimi del Diavolo sono esposte — oltre che i caratteri melanconici — specialmente le persone credulone, scettiche, smaniose di prodigi, malvagie, ma, più di chiunque altro, le donne labili e ingenue. Un melanconico ha per sua natura un'immaginazione distorta e alterata; ma la stessa normale fantasia umana può, secondo gli insegnamenti aristotelici, essere falsata in modo che la capacità immaginativa abbia effetto sull'andar di corpo e sulla dentatura. Dice Weyer: "Ci sono determinate vecchie, "non molto dissimili dagli 'ecstaticis', le quali rapite in estasi vengono a tal punto private "di ogni sensibilità e mobilità, che se ne giacciono immobili, non diversamente che se "fossero morte stecchite. E tosto, come se fossero risvegliate da un profondo sonno, o "da morte ritornassero in vita, tornano di nuovo in sé e raccontano le favole più strampa-

late "e le cose più assurde."[22] (p.167); in tal modo le streghe, tramite l'accecamento del demonio, vengono portate a credere e a confessare azioni impossibili ad effettuarsi.

[p.424]

Secondo la Scrittura, il diavolo stesso può trasportare le persone per aria, in maniera inspiegabile; con la magia, però, nessuno può esser portato in volo, cosa di cui si adducono ragioni chiaramente metafisiche. Del pari, le streghe s'immaginano soltanto di esser colpevoli di malattie causate da magia, per quanto esse medesime vogliano addossarsene la responsabilità. Dice Weyer: "Agl'inquisitori non sta a cuore tanto la religione, bensì il denaro e i beni di quelli che condannano al fuoco…A tale violenza "contro brava gente laboriosa è stato posto fine da un onorato, savio decreto della città " di Venezia, dopo ch'ebbe visto come la voracità di quei lupi era arrivata al punto che "anche gli innocenti dovevano crepare a cagion dei loro beni, anzi di rapina, e che non si "mirava a quelli che spregiavano Iddio, ma che avevano grandi possedimenti. Intanto è "sorta la setta dei luterani; quando fra questi si comprendono non solo i poveri, ma anche "i ricchi, anche loro hanno lasciato perdere i primi per dedicarsi a questi ultimi." (p.177)

A questa terribile accusa fanno ancora seguito fosche storie a dimostrazione del fatto che le streghe non possono influenzare il tempo né rovinare i prodotti agricoli; i campi possono esser danneggiati solo dal diavolo in persona (ove gli venga consentito dal Dio stesso), oppure da avvelenatori. E qui il medico Weyer sale in cattedra, parlando con grande naturalezza di unguenti e di erbe, per effetto delle quali le streghe sprofondano in uno stato onirico; facciamo la conoscenza d'una ricetta per pomate magiche, apprendiamo cose leggendarie su pietre taumaturgiche e sulle radici della mandragola, ma anche serie informazioni sugli effetti dell'oppio, dell'hascisc e del tabacco.

Weyer arriva infine al punto nevralgico, cioè al presunto coito delle streghe coi diavoli, e quindi alla generale credenza che "predomina non soltanto nella comune popolazione, ma "radicatasi altresì tra i sapienti e le persone colte, affinché una buona volta tale opinione "venga estirpata." (p.197) Questa congiunzione delle donne con gli spiriti del male è pura, fatua immaginazione; uno spirito non ha né corpo né arti, e neppure genitali, e non soffre di libidine più di quanto non soffra fame e sete. Senza copula tra maschi e femmine non si può generare né un eroe o semidio, né una persona né un animale. L'invenzione d'un vescovo (in una predica del 1565) che Lutero fosse un figlio del diavolo viene respinta con sdegno come una spudorata calunnia. Parlando invece delle mascalzonate dei vecchi sacerdoti, che in nome dei loro dèi seducevano le [p.425] donne, sostiene: "I preti hanno in ogni tempo mangiato e bevuto grazie ai loro idoli… un'accurata ricerca, in questo senso, sarebbe anche ai nostri giorni non solo assai utile, ma di estrema necessità" (p.212). Irriguardoso nei confronti di molti teologi "sebbene a costoro convenga tutt'altro titolo", in particolar modo contro i "fabbricatori" di streghe, e persino contro san Tommaso, la dottrina sullo sperma del diavolo viene sfatata quale pura idiozia; la disgustosa fantasia dei monaci viene confutata con discreto naturalismo, asserendo che le

[22] *Stemponeyen*: In origine canzone da ballo, significò in seguito scherzo, nonsenso.

confessioni delle fattucchiere altro non sono che fandonie e finzioni: "Le streghe non hanno altro maestro che la propria perversa, distorta fantasia." (p.224)

Tutt'altra faccenda, dice Weyer, quella che riguarda gli avvelenatori e i produttori di filtri d'amore, i quali ovviamente sono punibili secondo il diritto comune; per la verità, quelle pozioni afrodisiache sono più idonee a far uscir di testa una persona che a spingerla all'erotismo e alla tenerezza, eppoi son sempre dei veleni. A proposito dei quali tratta dettagliatamente l'antichissimo elisir amoroso "ippomane", un'espressione che **Füglin** traduce graziosamente con "furia erotica cavallina".

Il quarto e il quinto libro presentano perlopiù un'antologia d'inauditi racconti di spettri: di monache tribolate dal diavolo, di indemoniati d'ogni sorta, d'una ragazza nel cui corpo un cane nero fa apparire un lungo coltello (con raffigurazione del coltello), di medici convinti di stregoneria, dell'impossibilità di far fatture per rendere sterili e di consimili legature, della metamorfosi di persone in animali, dell'ossessione diabolica dei preti, di scongiuri ed altri abusi della parola divina, di amuleti e mezzi affini, di esorcismi che sono in uso presso le "teste incappucciate", e ancora di individui invasati e ossessi. In ogni capitolo c'è un rinnovato tentativo di annientare la stregomania, lasciando però intatta la demonologia.

Solo il sesto libro fa ritorno a disparati percorsi (e per noi dilettevoli), convergenti tuttavia sul più serio obiettivo di Weyer: far cessare le persecuzioni alle streghe, o quantomeno limitarle. Non tutti i maghi meritano la stessa pena. I libri di magia vanno dati alle fiamme, e la pena di morte per divinatori e veggenti va irrogata da editti imperiali. Le streghe non debbono esser incluse tra gli eretici, né sono colpevoli dei delitti da esse confessati sotto tortura; ed è tutt'altro che cristiano anche solo gettare delle povere vecchine, a causa delle loro immaginazioni, nel buio della torre, che non merita di esser detta una prigione umana, bensì un cavalletto di tortura; ed è ancor meno cristiano abbandonare quelle sventurate creature, durante i processi, a supplizi mai visti né uditi nella storia. Si deve finalmente distinguere tra detenzione preventiva di sicurezza e penitenziario. Le streghe accusate preferiscono confessare e affrontare la morte piuttosto che sopportare ancora una volta la tortura. Non si può dar credito, perciò, alla confessione delle streghe, a prescindere dal fatto che le confessioni sono insensate e sovente ritrattate.

[p.426] Per di più, i sedicenti indemoniati sono semplicemente dei melanconici. È con rabbia che qui si adducono esempi dell'innocenza di molte streghe e della protervia di giudici senza misericordia. Per converso, si esalta la saggezza di parecchi principi e signori, tra cui Weyer nomina il duca Guglielmo di Cleve e Jülich, il conte palatino del Reno Federico, il conte **Hermann di Neuenahr**. Ora, godendo la fiducia di tali protettori, Weyer si spinge fino al punto — anche per quanto riguarda gli eretici, coi quali le streghe sono state messe in un fascio comune — da reclamare un trattamento più mite, perché contro gli eretici si procede con criteri sofistici e pretestuosi; nei processi su questioni di fede, difatti, i religiosi sono nel contempo accusatori, testimoni e giudici.

Oramai vengono condannati e bruciati come eretici quelli che dubitano che il papa abbia potere sul purgatorio. Weyer cita autorevoli giureconsulti per dimostrare che la sola confessione non può essere decisiva in cause penali. Inoltre, con riferimenti a Virgilio, Plinio, Aristotele ed Euripide, si sostiene la tesi che le donne non debbano esser punite con la durezza usata per gli uomini. Le streghe (eccezion fatta per le avvelenatrici) non sono colpevoli di empietà né di omicidio. Eppoi al giudice spetta di punire solo il fatto, non l'intenzione, dato che "i pensieri sono in franchigia". E l'unione carnale delle streghe col diavolo — Weyer non si stanca mai di ripeterlo — non è che mera immaginazione.

Deduzioni di Weyer — Il 27° capitolo, in modo pacato e con tono quasi giuridico, trae la necessaria conclusione dal contenuto di tutti i sei libri. Le "malefiche" non possono in alcun modo compiere le cose di cui le s'incolpa, né per se stesse né con la magia né col diavolo; ma anche i diavoli non possono far nulla di male per mezzo delle maghe. Le quali sono persone come le altre, e non hanno poteri sulla natura e sulle cause naturali né mediante gli elementi né per alcun altro tramite. Tant'è che, quando le maghe sono ridotte in cenere, non per questo cessano gli effetti che sono stati loro addossati. Non si possono punire fatti o fenomeni che non sono possibili, anche se l'impossibile è stato oggetto di confessione. Dice Weyer: " La ragione è forza, linfa e vita della legge; tutte le leggi attingono dalla ragione la loro spiegazione e il loro significato." (p. 469) Per contro, quando si dice che queste vecchie donne, sebbene non possano uccidere persone e animali, sono tuttavia punibili a causa della loro malvagia intenzione, allora si scambia (il che peraltro non risulta con la necessaria chiarezza) il tentativo passibile di pena con la impunibile cattiva volontà. "La volontà delle streghe non è diversa da una puerile "suggestione dell'animo, da un'ingannevole opinione, o da un'infelice sciocca finalità, "solo che nulla può fare nelle cose che riguardano il corpo… Quindi una persona non può "esser condannata a causa di quelle cose che per natura sono impossibili a farsi e che non "sono in potere di alcun uomo." (p.470)

[p.427] Ma anche i giudici delle streghe, che ammettono tutto ciò e tuttavia fanno bruciare le "martoriate" donne perché avrebbero rinnegato Cristo e stretto un patto col diavolo, anch'essi sono fuori dal diritto; ancora una volta si dimostra, in maniera assai cavillosa, l'impossibilità d'un vero patto col diavolo: "A causa di ciò conviene a maggior ragione aver compassione verso le streghe, dato che "esse, ingannate e sedotte dal diavolo con astuzia, violenza e paura, sono rese quasi "dementi, impotenti e incapaci di raziocinio, piuttosto che perseguirle con punizioni." (p.475)

Anche i malati di mente, i collerici e i furiosi, non sono passibili di punizione; anche lo stato delle cosiddette "streghe" è piuttosto una soffrire che un agire. Nondimeno, ciò che esse hanno fatto peccando contro dio, va rimesso appunto al Dio; all'autorità spetta di punire soltanto i delitti oggettivi, visibili e premeditati. Riferendosi al *Canon Episcopi* (p.477), alla Bibbia e ad Agostino, si consiglia di ammaestrare nella religione — e quindi di migliorare — le deboli e squilibrate vecchiette. Dopotutto, essendo la volontà di Dio imperscrutabile, anche l'uomo più perspicace non può farci niente, e quindi neanche

erigersi a giudice. Alla fine, Weyer si confronta coi suoi oppositori tra i teologi e i giuristi che lo attaccano con ingiurie. I teologi dovrebbero desistere dai loro obbrobriosi, importuni maneggi stregoneschi "o, se così non fosse, piaccia a loro di venirmi a trovare per questa causa, cosicché, se Dio vuole, non mi troveranno mai senza risposta." Ai giuristi, infine, fa sapere che lui dà più valore alla parola di Dio che alla Legge delle dodici tavole.

[p.428]

Giuristi — L'edizione tedesca del 1586 aggiunge, oltre ad alcuni positivi giudizi di contemporanei, un'autodifesa di Weyer; riproduce pertanto la "*Pseudomonarchia Daemonum"* in lingua tedesca, premettendo come introduzione alla bizzarra opera dei versi di quattro piedi a rime accoppiate, i quali fanno congetturare che qui il Weyer ancora credente nel diavolo abbia voluto farne una parodia. Ma là dove Weyer mira diritto al suo bersaglio e — senza curarsi di medicina, filosofia e teologia — parla alla coscienza dei giuristi, colà percepiamo forte e chiara la voce d'una nuova èra. La giurisprudenza era diventata scolastica non meno delle altre facoltà; tuttavia coi suoi beni — intorno a cui orbitava il diritto di proprietà — oltreché coi reati del diritto penale, compreso quello della "Carolina" (*Constitutio Criminalis*), essa restava saldamente radicata sul terreno dell'umanità. E per di più la via del diritto — il processo — era stata nelle grandi linee tracciata prima che, accanto al diritto civile, si collocasse uno speciale (ovvero teologico) diritto "canonico".

Weyer vide con chiarezza l'orrore: che confessioni suicide e testimonianze erano estorte con la tortura, che l'avidità dei giudici e di molti signori con giurisdizione territoriale (cioè dei vescovi) facevano moltiplicare i processi per stregoneria, i quali contro ricchi luterani erano spesso soltanto processi per eresia camuffati. Weyer insiste ancora perché vengano applicate le leggi vigenti. Secondo la costituzione "Carolina" vanno puniti con grande rigore solo quei maghi che hanno causato danni alla salute o al patrimonio; di conseguenza, nei confronti di povere donne e di ciarlatani che si piccano solamente di recar danni con l'uso di filtri magici, non si dovrebbe infierire con la tortura e col fuoco. Senza contare che le streghe non sono da giudicare alla stessa stregua degli eretici. Comunque, anche le vecchiette sulle quali il diavolo ha avuto il sopravvento vanno piuttosto irrobustite nella fede, non certo gettate nella torre. Non c'è bisogno di avvertire che Weyer si rivoltò anche contro la follia delle confessioni carpite sugli attrezzi di tortura, e contro la demenziale verifica della "prova dell'acqua" durante la quale (per dirla in breve) l'accusata passava per innocente se annegava, per colpevole se galleggiava sull'acqua, magari con l'aiuto dell'assistente del boia.

[p.429] Per quanto venga da scuotere la testa, leggendo certe cronache di magia, sulla simulata (o forse ben radicata) fede diabolica di Weyer, tuttavia risuonano dal suo libro accenti di filantropica, altruistica passione che non può non infondere in noi — nonostante tutte le debolezze dell'uomo — non tanto amore per lui, bensì sensi di riverenza e profondo rispetto per lo studioso. Lo strilla già la dedica al suo duca, dove dice che lui era stato costretto a mettersi all'opera, giacché nessuno altrimenti intendeva darsi da fare per l'umanità. In un'occasione, egli rinvia i disumani giudici stregonici — sadici sanguinari —

al cospetto del giudizio universale: " Allora Iddio giudicherà tra me e voi. La verità calpestata e sotterrata risorgerà, vi balzerà sulla faccia gridando vendetta per i vostri crimini."

A noi può sembrare un ardimento maggiore il fatto che Weyer abbia sfidato più l'Inquisizione che i maghi; certo è che per un uomo — in qualche modo credente nel Diavolo — le pagine seguenti sono di un'audacia straordinaria: "Le spaventose arti magiche non mi angustiano minimamente, sia che minaccino di cambiarmi in un animale, di mandarmi "sulla forca, o di affogarmi in una cloaca. Contro questi orrendi fantasmi non sento il bisogno di acquasanta; con siffatte chimere nessuno può mettermi paura."

[p.429]

"Quanto alle presunte fatture per indurre la sterilità, con cui le streghe si dice che causino malattie e che possano inibire o ridonare facoltà procreative insieme con gli organi della copulazione, mi viene semplicemente da ridere. Facciano pure a gara, queste matte fattucchiere, per augurarmi quanto v'è di peggio! L'unico rischio che pavento è il danno "concreto che possono arrecarmi usando sostanze venefiche." Weyer disprezza i divinatori che gli pronosticano ogni sorta di malanni, perché lui se n'é fregato e ha "smerdato" il loro santuario. (*De Praestigiis*, p.718; qui **Binz** non ha osato tradurre la scurrile parola di Weyer, come già analoghe "naturalezze" weyeriane; queste cose, però, sono troppo rappresentative dell'uomo e della sua opera per consentirne l'occultamento.)

Weyer nel suo tempo — Lo scritto di Weyer ebbe uno straordinario successo editoriale; nel giro di vent'anni — quindi fino al 1583 — uscirono sei edizioni latine, e subito dopo la prima seguirono anche le traduzioni in lingua tedesca e francese. A questo successo di stampa, purtroppo, non corrispose affatto un'efficacia pratica. Vero è che alcuni prìncipi, tra cui il duca **Giuliano di** Braunschweig, furono indotti ad una certa clemenza per alcuni anni; ma specie nei principati ecclesiastici i processi per stregoneria continuarono ad imperversare, sicché verso la fine del Cinquecento le pire arsero per tutta la Germania, come se Weyer non fosse mai vissuto.

La ragione principale della sua scarsa influenza va forse ricercata nel fatto che Weyer restò attaccato, per ragioni soggettive e contingenti, alla propria fede nel Diavolo. Tutte le sue argomentazioni venivano compromesse dall'equivoco logico consistente nel conservare — come essenziale componente della religione cristiana — la fede nell'antagonista del Dio, nel padre di tutti i mali, negando poi il culto del diavolo in modo tale da estrapolare dalla superstizione diabolica soltanto le vicende stregonesche. Negare il diavolo stesso andava oltre alla sua forza morale, fors'anche al di là della sua limitata libertà di spirito. Ovviamente, l'effetto del suo libro fu arginato anche dalla reazione del clero cattolico e del clero evangelico, nonché dei giuristi assetati di sangue. (Il libro di Weyer fu posto all'indice già nel 1570, per opera del **duca d'Alba**; e una bolla papale, benché solo nel 1623, riconosceva i patti col diavolo, gli scongiuri per la sterilità e la devastazione dei prodotti agricoli, cioè

lo stregonismo, nel suo complesso, come una cattolica questione di fede; papa e indice, comunque, non avrebbero potuto impedire a lungo la vittoria della dottrina copernicana.)

[p.430] Nemmeno gli scritti avversi, teologici, giuridici e medicinali, avrebbero potuto cancellare, da soli, l'influenza di Weyer. La situazione, purtroppo, era peggiore. L'epidemia stregonica era in costante aumento, il popolo reclamava i processi alle streghe, e gli intellettuali li approvavano. Non aveva alcuna importanza che taluni teologi e giuristi si degnassero di diminuire un po' la durata dei supplizi, facendo distinzione tra casi più o meno gravi di magia. Fortunatamente, non ebbe neppure conseguenze, per Weyer, il fatto di esser dichiarato (anche da Bodin) mago lui stesso dai suoi più accaniti avversari. Nientemeno che il re **Giacomo I d'Inghilterra** scrisse contro Weyer considerandolo complice delle infami fattucchiere.

Martin A. Del Rio — Più pericoloso di tutte le esternazioni dei papi e dell'Inquisizione, più di tutti gli altri lavori privati, fu però il nuovo manuale del processo per stregoneria pubblicato dal già citato gesuita M.A.Del Rio (o Delrio) col titolo *Disquisitiones magicae* (1593). A questo manuale i giureconsulti poterono richiamarsi con miglior coscienza che non al ripugnante Martello delle streghe. Anzi, la storiografia cattolica esalta questo Delrio perché voleva che si accorciassero i tempi delle torture, insegnando, per esempio, non esser lecito che ossa e muscoli fossero del tutto spezzati e lacerati sul cavalletto, ma solo moderatamente stirati. Per Delrio, dunque, Weyer è un servo di satana, un mago senzadio.

Carpzov — A codesto gesuita ispano-olandese, si affianca fra i protestanti — con analoga scelleratezza — il giurista Carpzov, la cui famiglia era pure oriunda dalla Spagna. Benedikt Carpzov (1595-1666) era un luterano ortodosso, e poteva vantarsi di aver pronunciato 20.000 condanne a morte, perlopiù contro le fattucchiere. Con fredda eleganza, questo giurista condanna le streghe come il loro difensore Weyer. Sul pensiero di Weyer, cattolici e protestanti erano d'accordo di sorvolare; per loro, non era che un paradossale innovatore, propenso per giunta all'ateismo.

Oltre al libro sulla magia, possediamo di Weyer un trattato di medicina, assai lodato dagli storici dell'arte medica (**Hirsch,** p.45). Inoltre, pubblicò diversi lavori di carattere divulgativo e illuminato: la citata parodia dei libri di magia, che oggi ci fa invero un'impressione troppo bizzarra per poter ancora divertire; un saggio sul presunto digiuno dei ciarlatani, in cui questa specie di raggiro viene opportunamente connessa all'isteria, e questa a sua volta al sensazionalismo; infine, una ricerca solo in apparenza filosofica, in verità (ieri come oggi) attualissima, sulla malattia della collera, o rabbia umana.

[p.431]

Jean Bodin — Ho già menzionato gli attacchi rivolti contro Weyer da due versanti completamente diversi, quello del re inglese Giacomo e quello dell'arcidemocratico Bodin. Sull'opera di Bodin devo però dilungarmi un pochino, perché rappresentò una vera delazione, raccomandando al medico tedesco dell'Inquisizione di procedere ulteriormente, lasciando pertanto riconoscere chiaramente le ragioni per cui il coraggioso libro di

Weyer restò dapprima senza esito, malgrado il successo editoriale, e quanto rischioso per la propria incolumità fosse ancora, all'epoca, negare la credenza stregonica. Lo scritto di Bodin apparve come appendice alla sua "*Démonologie*"; io mi baso sulla prima edizione d'una traduzione latina (del 1581), dove esso reca il titolo *"Opinionum Joannis Wieri Confutatio"*.

Ci occuperemo ancora del problema se Bodin — il cui "*Heptaplomeres*" è il testamento non cristiano, profondamente deistico, forse già ateistico — una dozzina d'anni prima fosse davvero ancora così cattolico da credere, oltre che al diavolo e a tutti gli spiriti, anche all'infallibilità del testo biblico. Trattando di Weyer — il primo è più ardito oppositore del processo stregonico —, ho lasciato aperta la questione analoga, se cioè la sua imperterrita fede nell'esistenza del diavolo e delle streghe fosse un prudente adeguamento allo spirito del tempo, oppure una conseguenza di tale spirito. Per una retrospettiva storica non sarebbe una cattiva commedia se i due forti antagonisti — Weyer e Bodin — fossero stati degli ipocriti, se tutt'e due non avessero creduto senza riserve in quelle streghe che Bodin voleva contribuire a bruciare e che Weyer voleva invece strappare dalle mani dei boia. Comunque stessero le cose, la confutazione di Bodin è la miglior dimostrazione del fatto che non era possibile aiutare le presunte maghe prima che la credenza stessa nel diavolo non fosse rimossa nel popolo e nei giudici. Ci si può certo stupire del fatto che proprio Bodin — che insegnava un giusnaturalismo già prima di Grotius — non si occupasse degli scrupoli giuridici di Weyer, della insostenibilità legale di tutto il procedimento per stregoneria; il fatto è che Bodin scrisse la sua confutazione in qualità di teologo, e che al teologo, per l'appunto, Weyer aveva agevolato il compito con l'ammissione che non c'era da dubitare dell'esistenza del diavolo. Si tratta quindi di decidere solo se queste streghe debbano o non debbano esser punite; Bodin — da uomo di dio — si rende conto di esser a ragione montato in collera al pensiero che i roghi alle streghe potessero cessare.

[p.432]

Per cominciare, Weyer viene additato al pubblico disprezzo come allievo, servitore, famiglio e concubino di Agrippa di Nettesheim, il famigerato negromante; si lascia intendere chiaramente che lo stesso Weyer non è migliore dello stregone Agrippa. Viene respinta l'ipotesi di Weyer che la sedicente stregoneria sia una malattia mentale delle anziane donne innescata dal diavolo, una specie di malinconia; le autorità non hanno potere sul diavolo, solo sui suoi servitori; se non si bruciassero le streghe, allora si potrebbe, per lo stesso motivo, lasciar impuniti anche briganti e assassini, i quali vengono parimenti istigati dal diavolo ai loro misfatti (p.374).

Bodin si richiama caoticamente, con supponente erudizione, ai classici, alla Bibbia, al Martello delle streghe e agli Atti dei processi stregonici, ma altresì al santo Tommaso e alla Leggenda aurea; le confessioni delle streghe, perfino quelle estorte sotto tortura, sono per lui prova sufficiente del fatto che costoro viaggino davvero per aria e intreccino tresche oscene col diavolo. Weyer, è vero, ha un bel dire che la strega non ha poteri sugli elementi,

che non può provocare effetti innaturali coi suoi incantesimi; ma la legge condanna solo le azioni che hanno causato un danno tangibile, evidente… però non fa nulla, la strega va bruciata! Dice Bodin: " Anzi, per la loro negazione di Dio, per la loro devozione al Diavolo, i maghi meritano una punizione mille volte più dura che parricidi, matricidi e incendiari." (p.387) E se il diavolo commettesse davvero le turpitudini di cui le streghe lo supplicano, allora sarebbe né più né meno come se Dio esaudisse le preghiere dei devoti; così le streghe sono almeno complici dei delitti (p.388). La strega e il diavolo collaborano come il cieco e lo sciancato nella favola. Con argomenti filosofici e logici, Bodin mostra inoltre che il diavolo non esercita alcuna costrizione sulle fattucchiere o, come minimo, che il patto col diavolo si compie volontariamente. Da ultimo (ma è un pensiero inconcepibile!), tutti gli antichi e recenti scrittori che hanno narrato storie stregonesche, nonché tutti i vecchi e nuovi legislatori che hanno punito la magia, dovrebbero esser stati in errore, se Weyer fosse nel vero.

Solo un sofista potrebbe difendere le streghe; ed ora, per cominciare, l'Italia, e poi la Francia, sono state contagiate da tali sofisticherie giuridiche come dalla peste (p.396). Tra i precursori di Weyer viene nominato anche il napoletano Giovanni **Battista Della Porta**, matematico e astrologo. Al Weyer si rimprovera particolarmente di non credere nemmeno al lupo mannaro né, più in generale, al potere delle streghe di trasformare persone in animali. Eppure la stessa Bibbia racconta — e Weyer non lo nega! — che Nabucodonosor era stato mutato in bue… e dunque, chi dubita nella metamorfosi delle streghe in licantropi, dubita anche della verità del testo biblico.

[p.433]

Antinomie di Bodin — In questo contesto, Bodin menziona anche il famoso *Canon Episcopi*, assai scomodo per tutti i difensori dell'incubo stregonico perché in esso — come abbiamo visto — almeno un cardine della fede stregonica, cioè i voli notturni delle streghe, viene dichiarato un'eresia pagana; per l'appunto, Weyer s'era richiamato più d'una volta all'impagabile Canone. Ebbene, Bodin si dà un gran da fare per reinterpretare quel testo nel modo a lui gradito; ecco, in quel Canone s'insegna soltanto che il diavolo e i maghi non possono provocare fenomeni soprannaturali con le proprie forze, ma che l'onnipotente Iddio può conferire loro tali forze. In ultima analisi, però, Bodin s'azzarda (p.482) a contestare il Canone stesso, asserendo che non venne deliberato da un concilio, né generale né più ristretto, ma soltanto da un'assemblea insignificante, e che perdipiù sarebbe stato confutato da tutti i teologi (Agostino,Tommaso e gli inquisitori). Per il resto, ciò che Bodin va sciorinando per render intelligibili i viaggi notturni delle streghe e per rimarcare l'abiezione di Weyer, non è che squallido sfoggio di erudizione. L'uomo che nel suo dialogo sulla religione, una dozzina d'anni più tardi, si sarebbe posto chiaramente dalla parte dei non cristiani, riguardo alla demonologia si arrese in tutto e per tutto — convintamente, o ipocritamente? — al delirio stregonesco della Chiesa, prestandosi a fare da giudice per le streghe.

Devo confessare di non riuscire a chiarire questo enigma psicologico. L'enigma d'un uomo, Bodin, che custodiva nella sua scrivania una delle opere più libere della letteratura

mondiale, ma che purtuttavia non si accontentava di sobillare il Parlamento di Parigi e il suo presidente contro le fattucchiere, volendo addirittura introdurre in Francia una nuova forma di delazione, ispirata al modello italiano: una muta cassetta per le denunce da esporre nelle chiese, nella cui fessura qualunque sicofante poteva imbucare la sua spiata.

Amici di Weyer — In definitiva, Weyer non riuscì a por fine alla rabbia umana che infuriava contro le povere vecchie, più virulenta dell'idrofobia; eppure egli non era vissuto invano. Tutti gli uomini che, dopo di lui, scesero in campo contro i processi per stregoneria fino alla vittoria del comune buon senso, poterono appellarsi al suo pensiero. Già la terza edizione della sua opera principale recava lettere di approvazione da parte di studiosi. In Germania, il giurista **Gödelmann** scrisse sulle streghe sulla scia di Weyer: quali creature "melanconiche" non si dovevano mai punire, quand'anche avessero confessato cose impossibili. In Inghilterra, **Reginald Scot** (*The discovery of witchcraft*, 1584) attaccò ancora più rudemente il processo per stregoneria e il Martello delle streghe "emanante fetore di falsità e di papismo", per cui fu addirittura svillaneggiato dal re Giacomo come un sadduceo, cioè negatore dell'anima immortale.

[p.434] E, ancora in Germania, quale discepolo di Weyer, scrisse contro lo stregonismo **Hermann Witekind** (1522-1603) che, sotto il nome di Lercheimer, pubblicò nel 1585 un libro dal salutare titolo: "Scrupoli cristiani e ricordi di sortilegi" (*Christliche Bedenken und Erinnerung von Zauberey*). Era calvinista, e abbandonò la cattedra universitaria allorché si pretese la sua conversione al luteranesimo. Che, per pubblicare il libro, scegliesse uno pseudonimo, si potrebbe attribuire magari a precauzione, ma è pur vero che il suo nome non viene dichiarato neppure sul suo epitaffio, da lui stesso dettato. Witekind segue il ragionamento di Weyer anche quando non si richiama a lui. Però è molto più libero e più spigliato nei suoi giudizi sui costumi tradizionali e sulla pubblica opinione; vorrebbe umanizzare tutto il diritto penale, non solamente il processo per stregoneria; egli ha bensì rifiutato di passare al luteranesimo quando lo pretendeva il suo sovrano, ma lui, personalmente, si mantiene indipendente tra Calvino e Lutero, volendo vagliare ogni cosa e trattenere il meglio.

Del suo argomentare ecco solo un assaggio, che io metto insieme da disgiunte proposizioni (Binz, p. 104 e 106) : "E quand'anche spalmassero "bastoni, scope e forchettoni, per cavalcarvi sopra per la danza, il che poi non avviene, "con ciò non fanno male a nessuno. Lasciatele ballare finché siano esauste, e così "sopportate anche che tutti gli altri ballino, ogni qualvolta ne hanno voglia… Sì, certo, che "ballino! Ma le donne povere, illanguidite, rotte e stremate dalla fatica, non hanno voglia "di ballare. Portar legna dal bosco, spander letame in collina e altri pesanti lavori fa loro "passar l'estro e la voglia, le sfianca, sicché di notte devono riposare e dormire, non "desiderando affatto di ballare, neppure in casa sull'aia spianata o su pavimento levigato, "per non dire all'aperto su un prato acquoso o su un campo sconnesso, al vento, alla "pioggia e al gelo. Giorni felici, salute e abbondanza, questo fa ballare!". Non c'è dubbio, questo è un linguaggio molto più terrestre, più diretto e interiore che quello di Weyer.

Oppositori cattolici dei roghi — Nei Paesi Bassi tentò di agire — con assai scarsa fortuna — un altro discepolo di Weyer, lo sventurato teologo **Cornelius Loos**[23]. Quando scrisse contro la demenza stregonica, Loos fu dunque costretto a ritrattare (1592) nel modo più ignominioso per poter scampare al patibolo. Come religioso, trovò rifugio a Bruxelles, esternò nuovamente l'eresia del "veleno di Weyer", venne incarcerato ancora, tornò in libertà, fu di nuovo recidivo e morì in miseria. Da Loos venne coniato il marchio infamante che si deve incidere sui magistrati e signori giurisdizionali (e ripeto l'espressione): il processo alle streghe è, per costoro, una "sorta di alchimia per spremere oro e argento dal sangue umano".

Nell'elettorato ecclesiastico di Treviri ebbe luogo anche l'orripilante tragedia di **Dietrich Flade,** il quale non svolse attività di scrittore, e tuttavia espiò con la vita la propria tolleranza. Il suo delitto sembra esser consistito — nella sua qualità di giudice superiore — nell'aver lasciato andare una vecchia signora dopo reiterati supplizi, e nell'aver sospeso per tre anni la persecuzione delle streghe. Alla fine, si fece in modo che altre streghe torchiate sul cavalletto facessero il suo nome, e, una volta fallita la fuga, lo si sottopose a tortura fino alla confessione, evidentemente dietro ordine esplicito del principe elettore. L'esecuzione di Flade avvenne nel 1589, anche se il carnefice ebbe l'incarico di strangolarlo in maniera "misericordiosa e cristiana", prima di passarlo alle fiamme.

Forse fu pure discepolo di Weyer, e comunque suo conterraneo, il parroco riformato **Johann Greve,** eretico nei confronti del calvinismo, il quale nel suo "*Tribunal reformatum*" (1622) si prodigò in principio per l'abolizione della tortura, questo "marchio d'infamia" della giustizia cristiana.

Tanner — Il clero spagnolo si era posto al servizio della Controriforma, che non indietreggiava davanti a nessuna violazione del diritto pur di danneggiare la Riforma, per perseguire l'eresia sotto il nome della magia. L'equità impone di sottolineare il dato di fatto che furono precisamente i gesuiti tedeschi — sazi di uccisioni — ad assumere con particolare passionalità la difesa delle povere vecchie.

Va citato per primo il gesuita **Adam Tanner**, di Innsbruck (1572-1632), che in una vasta opera teologica si schierò contro la realtà dei viaggi delle streghe, dichiarando non doversi

[23] Cornelius Loos, nato nel 1546 a Gouda in Olanda, pervenne nella città natale alla dignità di canonico, fino a che la Riforma gli fece perdere il posto. Da profugo, nel clericale Principato elettorale di Treviri, fece esperienza di tutte le atrocità d'una radicale persecuzione alle streghe. Da fervido cattolico, avanzò parecchie obiezioni teologiche contro il libro di Weyer, ma fu abbastanza spregiudicato da marchiare d'infamia, nella sua confutazione (che doveva essere stampata a Colonia) anche l'ignoranza, la malvagità e la bramosia dei giudici per stregoneria. Il manoscritto non fu approvato, l'autore fu incarcerato e costretto, con angoscianti pressioni psichiche, ad una deprimente ritrattazione dal Generale vicario **Binsfeld**, uno scellerato rinnovatore del Martello delle streghe. Ne conseguì che Loos dovette rimangiarsi la sediziosa opinione che i viaggi delle streghe fossero invenzioni fantastiche, che le confessioni delle streghe venissero estorte con feroci torture (a questo punto della ritrattazione c'è la menzione della nuova alchimia) e che non esistessero né maghi né adoratori del demonio. In più, Loos dovette dichiarare che avrebbe meritato qualunque pena se fosse stato recidivo.

dar molto credito alle confessioni, men che mai a quelle estorte con la tortura. Si debbono limitare i processi e non giudicare colpevole ogni accusata. Tanner insiste seriamente sull'osservanza delle procedure giuridiche nel processo; con una semplice penitenza si infligge al diavolo più danno che con mille condanne a morte. Neanche una parola, però, per inficiare la credenza nello stregonismo; ciò nondimeno, per puro caso Tanner si sottrasse alla persecuzione, e per poco la sua salma sarebbe rimasta senza degna sepoltura, essendo stato scoperto nel suo lascito un "diavolo vitreo", fornito di peli e artigli … un moscerino sotto un microscopio! In ogni modo, Tanner non ebbe maggior ripercussione del suo confratello, nonché compagno di idee, **Paul Laymann** (nato a Innsbruck nel 1575, morto a Costanza nel 1635), che nella sua "Teologia morale" discute il problema se si debbano ritener vere o false, senza esaminarle, le accuse di stregoneria, decidendo per il male minore d'un vaglio molto accurato.

[p.436]

Friedrich von Spee — Il tempo per una fruttifera efficacia arrivò solo quando il celebre gesuita Friedrich von Spee, nel 1631 — solo pochi anni dopo le generali opere teologiche di Tanner e di Laymann —, pubblicò un'opera specifica sui processi per stregoneria col titolo "*Cautio criminalis*". L'opera fu pubblicata per tutto il tempo ancora restante dei roghi — ossia per un secolo ancora — in sempre nuove edizioni, e venne tradotta in più lingue. Una completa traduzione tedesca, composta già in precedenza, uscì nell'anno della Pace di Westfalia (1648) col seguente titolo; "*Criminali misure precauzionali ovvero diffida relativa ai processi per stregoneria, indirizzate a tutte le autorità della Germania, ai prìncipi e ai loro consiglieri, ai giudici e agli avvocati, ai confessori, ai predicatori e al popolo tutto"*. Il titolo latino dell'originale, pressoché identico nel significato (vi mancava soltanto la dedicazione al popolo), aveva detto — a proposito dell'ignoto autore — che era un teologo ortodosso; la paternità di Spee venne riconosciuta solo molto più tardi[24].

[24] La notizia che Friedrich von Spee era l'autore della *Cautio criminalis* venne fuori solo ottant'anni più tardi, e precisamente nella *Teodicea* di Leibniz (I, § 97), il quale l'aveva avuta da fonte sicurissima, dal principe elettore di Magonza: "Il padre von Spee si era trovato all'epoca in Franconia, allorquando in quella regione infuriava la follia di bruciare le presunte streghe; e quando ne dovette accompagnare molte sul rogo, riconoscendole tutte quante innocenti, sia dalla confessione sia da altre indagini che aveva condotto su di esse. Dal che ne era stato commosso al punto che, incurante del pericolo allora sussistente di dire la verità, si era deciso di redigere lo scritto citato, senza rivelare però il proprio nome; che aveva peraltro procacciato grande guadagno." (In più, al Principe elettore che gli chiedeva come mai egli così giovane avesse capelli già canuti, pare che avesse risposto: delle duecento donne in odore di stregoneria che aveva preparato a morire sul rogo, non ne aveva trovato una sola che fosse colpevole.) Del resto, l'anonimato di Spee, così rigorosamente mantenuto, sta a dimostrare che la *Cautio* era stata stampata senza l'approvazione dell'ordine dei Gesuiti; altrimenti, non sarebbe apparsa per la prima volta in una stamperia protestante. **Leibniz**, l'amico dei Gesuiti che esalta questo Spee come uno degli esponenti più illustri del suo Ordine, parla in questo contesto soltanto della mitezza teologica che condannava l'intolleranza della teoria della predestinazione anche nel libro devozionale tedesco dello stesso Spee, cioè nel suo Libro della virtù dorata (*Güldenes Tugendbuch*). La sua raccolta di liriche religiose "*Trutz-Nachtigall*", che assicura a Spee un posto di rilievo nella Storia della poesia tedesca, non fu probabilmente conosciuto affatto da Leibniz; l'opera poetica vide la luce nel 1649, e risulta dispersa già all'inizio del Settecento; solo **Brentano** riesumò e rimise in onore queste canzoni mistiche che, sul piano poetico, si librano molto al di sopra degli esperimenti lirici del sempre lodato **Opitz**, in quanto sono più semplici, più profondamente sentite degli epigrammi spesso artificiosamente rimati del panteista **Angelus Silesius,** pure più libero spiritualmente.

Friedrich Spee, di nobile casato che solo successivamente ottenne il titolo di conte, nato nel 1591 in provincia di Colonia, diventò all'età di trent'anni membro dell'ordine dei Gesuiti, dapprima — come professore di filosofia e di morale — attivissimo sul fronte della Controriforma, poi, in virtù dei suoi meriti, destinato al servizio dei vescovi di Bamberga e di Würzburg, i quali attuavano alla loro maniera gli obiettivi della Controriforma: togliere di mezzo i protestanti, nell'ambito legalizzato della caccia alle streghe, incrementando così le finanze vescovili. Il solerte gesuita morì già nel 1635 a Treviri, dove, assistendo caritatevolmente i francesi feriti, restò vittima d'una devastante epidemia.

[p.437]

È chiaro che Spee fu tutt'altro che un pensatore illuminato. Anche la sua battaglia non ebbe di mira la superstizione stregonica, ma soltanto il processo alle streghe, anzi – in forma più riduttiva — la paura delle streghe diffusa tra la plebe, la leggerezza e l'avidità dei prìncipi e dei giudici, soprattutto l'assurdità delle prove mediante tortura. Certamente esistono veggenti, maghi e fattucchiere, benché non in numero così grande come crede il popolino. Soprattutto in Germania si dice che vi sia un'infinità di streghe; ma questo lo si arguisce erroneamente dall'incessante smania di arrostire, abbruciacchiare, dare alle fiamme persone senza colpa, cadute semplicemente vittime della superstizione o della cattiveria. Non si porrà mai fine alle fiamme, finché tutto il paese non sarà ridotto in cenere (o i suoi abitanti giustiziati), qualora non ci si applichi con il massimo impegno a correggere l'errore.

Nel momento attuale, la situazione è questa: i prìncipi addossano la responsabilità ai giudici, e viceversa. Dice von Spee: "Non è questa, Dio mi perdoni, una "cosa da ridere? Prìncipi e signori si scaricano di ogni cruccio, accollando ogni colpa ai "loro funzionari e consiglieri e alle rispettive coscienze; costoro fanno altrettanto e "rinviano alla coscienza dei loro padroni! Non è un bel giro vizioso? Ma chi dovrà "risponderne davanti a Dio? In realtà, dato che uno non vuol vedere e l'altro dovrebbe farlo, accade che nessuno vede o rileva un bel nulla.". Ad un certo punto — nella questione numero 51 (intitolata "Dubbi") —, Spee traccia un profilo dell'intero procedimento, che su di noi potrebbe fare l'effetto d'una satira, ma che tuttavia è tanto più raccapricciante in quanto — sia pur con una punta di ripugnanza — è semplicemente una descrizione specialistica. È dall'invidia e dalla superstizione, radicate purtroppo anche nei cattolici tedeschi, che scaturisce la tendenza a veder provenire ogni male non già da Dio o dalla natura, bensì dalle streghe, e che perciò l'autorità debba intervenire ogniqualvolta il signor "Qualunque" esprime un sospetto.

La tortura secondo Spee — I religiosi obbediscono al desiderio dei sovrani, le autorità laiche per giunta all'ingordigia, ambedue alle cattive lingue. Così la prima brava, povera vecchietta che viene incolpata, è anche perduta. Tutto diventa motivo di sospetto. Se costei ha una cattiva reputazione, le si appioppa pure la magia; se ne ha una buona, vuol dire che è brava a fingere. La si butta in galera, dove l'aspetta subito il peggior trattamento.

Eppoi, se mostra paura, ciò fa pensare ad una cattiva coscienza; se si mostra impavida, è il diavolo che le infonde coraggio. Inquisitori o giudici istruttori hanno sempre, a portata di mano, cani da caccia che sanno come impaurire l'imputata. La quale viene torturata in ogni caso, con o senza adeguato sospetto. Essa non trova un difensore, sia perché non esiste procedimento ordinario contro il crimine "eccezionale" della magia, sia perché la paura di esser a sua volta sospettato fa ammutolire ogni avvocato, fa spuntare ogni penna.

[p.438] Se la poveretta parla a sua difesa, è daccapo il diavolo a farla così eloquente. Se confessa al primo grado, già spaventoso, del supplizio, vuol dire che ha confessato in tutta spontaneità; se non confessa immediatamente, ecco che l'inquisitore ha il diritto di martoriarla a suo piacimento. Se intanto stravolge gli occhi, essa ha sbirciato verso il diavolo, il suo amante; se ha uno svenimento, allora il diavolo l'ha guidata nel sonno; se muore sotto il tormento, il diavolo le ha spezzato il collo e il boia sotterra la carcassa sotto la forca. Qualora la presunta strega sopravviva — senza confessare — a tutti i gradi della tortura, il giudice pensoso la getta in un pertugio ancora più sordido per farla "macerare", fino a che diventi friabile. Si presentano a lei preti d'indole irruente, focosi, che con le loro minacce infernali l'atterriscono anche di più dello stesso boia. Infatti "sarebbe una vergogna per gli inquisitori se dovessero lasciar libera una persona dopo averla tratta in arresto." Non sia mai, la poveretta verrà bruciata: in forza della legge, se ha confessato, in forza degli stratagemmi dei giudici se non l'ha fatto. Spee esclama: "Oh, "misera, sciagurata donna! Perché vuoi morire tante volte, tu che avresti potuto pagare "fin da principio con una sola morte? Ascolta il mio consiglio, dillo subito che sei una "strega, e muori!".

Ma neppure questo è vero perché, se confessa, si continua a torturarla affinché denunzi i complici; essa indica delle persone i cui nomi le sono stati messi in bocca; e questi vengono a loro volta torturati, sicché la spirale non ha mai fine. E ancora: se gli incriminati si danno alla fuga, si rendono sospetti; se non fuggono, è il diavolo che li ha costretti a restare. Di quando in quando, il pericolo investe gli stessi persecutori. "Alla fin fine entrano in gioco anche molti di quelli che, in principio, "avevano tanto gridato e brigato che si doveva ardere e bruciare; e questi bravi signori "non hanno saputo riflettere, fin dall'inizio, che sarebbe venuto anche il loro turno, e "quindi hanno avuto da Dio la giusta ricompensa, avendo essi fatto a noi, con le loro "lingue velenose, tante di quelle magie, e avendo consegnato al fuoco le vite di tanti innocenti."

La ripercussione della *Cautio criminalis* sulla pubblica opinione fu assai profonda, ma piuttosto lenta; ci si richiamò ad essa quando — in Francia e nei Paesi Bassi — si scrisse contro la tortura. Proprio in Germania, però, l'opera ricadde nell'oblio**; Thomasius** conobbe la *Cautio,* ma la ritenne un'opera molto più recente. Tuttavia, sotto l'immediato influsso di Spee, i roghi alle streghe cessarono nell'elettorato di Magonza, e si spensero lentamente persino nel vescovado di Bamberga.

[p.439]

Balthasar Bekker — Più di quattro generazioni dopo Weyer, il medico indifferentista, due generazioni dopo Spee, il cattolico filantropo, Bekker pubblicò il suo libro contro la follia

stregonica; esso apparve in un'epoca molto più favorevole (dopo la conclusione della trentennale guerra di religione), per cui ebbe un effetto molto più marcato di qualunque altro scritto apertamente adiabolistico.

Balthasar Bekker (1634-1698) nacque in Frisia, figlio d'un predicatore riformato di origine tedesca, divenne pure religioso ottenendo, nei suoi ultimi anni, una cattedra ad Amsterdam, nonostante si fosse già reso sospetto di cartesianismo, e perfino di socinianismo. In questa sede, noi ci interessiamo soltanto della sua opera principale — "*De betoverde weereld*" — che apparve nel 1691 in lingua olandese; io mi attengo alla traduzione tedesca del 1693 (circa 900 pagine in quarto), che non è scritta nel miglior tedesco, ma sembra attendibile. Eccone il titolo: *"Il mondo incantato, ovvero fondamentale analisi dell'universale superstizione concernente natura e facoltà, poteri ed effetti di Satana e dei maligni spiriti sugli uomini, e ciò che questi fanno mediante la forza e la comunità di costoro, questo per forza di naturale ragione e della Sacra scrittura s'è proposto di mostrare Balthasar Bekker, dottore di teologia e predicatore in Amsterdam*", eccetera.

Al lettore di oggi, il celeberrimo libro offre, nelle prime tre parti, molto cibo scarsamente appetibile. Solo la prima parte, con le sue numerose storie di indemoniati e con le fin troppo ragionevoli spiegazioni, si legge quasi per gioco, quando non ti rattristi la rabbia per la stupidità e la sanguinarietà dei giudici ecclesiastici. Perlopiù, le parti iniziali e basilari risultano indigeribili dal fatto che esse — nel confronto con lo spregiudicato Weyer, più d'un secolo dopo di lui — significano certamente un regresso. Weyer aveva lasciato sussistere l'esistenza del diavolo e delle streghe solo nella misura che, nell'epoca delle più furiose persecuzioni, gli sembrava indispensabile per la sua personale incolumità; ma solo in pochi casi tirava in ballo la Bibbia. Bekker, invece, va spesso molto più in là nell'interpretazione libera, allegorica, anzi perfino razionale del testo biblico, eppure resta ancorato ad una pesante, goffa fede demonica, con l'occhio sempre fissato sulle Scritture; che egli, ciò nonostante, neghi decisamente ogni influenza del diavolo sulle azioni umane (togliendo così terreno allo stregonismo), che interpreti razionalisticamente tutti gli episodi relativi a magia, stregoneria e ossessione narrati nell'Antico e Nuovo Testamento, ebbene, tutto ciò non può esser apprezzato abbastanza rispetto ad un'epoca in cui la Controriforma cattolica era ovunque vittoriosa, mentre il clero protestante si degradava in sterili polemiche.

[p.440] Come Weyer, Bekker era inoltre abbastanza immune dal volgare timore della gente e dall'ancor più volgare paura del diavolo; non così splendidamente come Weyer, ma pur sempre con sconcertante coraggio, egli sfida lo stupido e impotente demonio (II, p.269); poco prima, però, ammette di aver smascherato solo tardivamente tutto l'imbroglio dello stregonismo, di aver prima riflettuto come altri predicatori, combattendo contro il diavolo solo con la preghiera.

Il medico Weyer e il gesuita Spee avevano scritto entrambi contro il processo stregonico, quindi in modo essenzialmente giuridico. Il teologo Bekker polemizzò principalmente con

argomenti teologici, il che spiega anche il fatto che la sua opera agì fortemente sul suo tempo, ma appare antiquata alla nostra generazione, per niente teologica. Bekker aveva una formazione profondamente teologica, ma non era un fedele ortodosso come Spee, né un vero razionalista come gli illuministi tedeschi. In lui, fede cristiana ed eresia formavano uno strano miscuglio. Vorrei accennare a due concezioni, praticamente inconciliabili, ma importanti per la sua impostazione, prima di dare in sintesi contenuto e fini del "Mondo incantato".

Antinomie di Bekker — In un'occasione (II, p.253) proclama chiaro e tondo che la verità del Cristianesimo non può affatto coesistere con la diffusissima concezione del potere o del "regno" del Diavolo. E osserva: "Un ateo non ha bisogno di altre armi se non di codesta "opinione, per abbattere tutto il Cristianesimo dalle fondamenta, ed è quella che noi stessi "gli mettiamo in mano parlando del diavolo, e del modo in cui ne parliamo … Che razza di "miracoli ha mai fatto Cristo per dar prova di essere il messia, che il diavolo, secondo la "comune, volgare credenza, non faccia tutti i giorni, anzi molti e molti di più?".

L'ossessione demonica dona al Diavolo un nome divino, proprietà divine, effetti divini e una specie di liturgia divina; mediante la forza del diavolo, una strega fornisce prestazioni maggiori a quelle di Mosè e dei profeti, degli apostoli e di Cristo stesso. La verità del cristianesimo e il messaggio salvifico vengono pertanto posti in discussione dal diabolismo. Bekker la vede solamente in modo alquanto diverso dal senso in cui la sua predizione si è realizzata. L'ateismo, in effetti, ha fatto veramente — negli ultimi due secoli — progressi così rapidi perché la fede demonica era cresciuta indissolubilmente con la religione popolare e con la benedizione della Chiesa cattolica e protestante; ma non fu la stessa fede nel diavolo ad allontanare dalla Chiesa gli spiriti liberi.

[p.441] Solo il dubbio nell'esistenza del diavolo divenne — di decennio in decennio — sempre meno pericoloso, sia perché questo dogma nella Bibbia e nei catechismi non era formulato ed imposto così solennemente né esplicitamente come la fede in Dio, sia perché le Chiese cominciarono a vergognarsene, proprio a cagione dello scandalo stregonico. Quindi, essendo il diabolo e l'inferno a loro volta indefettibili istituzioni del governo divino del mondo, al dubbio sul diavolo non poteva che seguire ben presto il dubbio sul Dio. I religiosi che resistettero con ogni mezzo all'assalto dei negatori del diavolo e delle streghe, erano sì gli uomini peggiori, ma in compenso furono anche i migliori politici della Chiesa.

L'altra concezione, per la quale Bekker va oltre il suo tempo, può esser vista invero come un tentativo di far concordare la sua ostilità allo stregonismo con la fede nella Bibbia. Il teologo teme l'obiezione che nel Nuovo Testamento si parla molto e in varie guise di cacciate del Maligno, insomma del fatto che lo Spirito santo stesso ha insegnato a credere nel diavolo e negli indemoniati. Messo così alle strette, nella necessità di rinunciare o all'infallibilità del dettato biblico o alla prospettiva razionalistica, ecco Bekker farsi quasi simile — in un punto cruciale — ad un moderno esegeta biblico.

Ciò che **Lessing** avrebbe annunciato così persuasivamente nella sua "Educazione del genere umano", cioè che Dio non può ammaestrare l'uomo su tutto e d'un colpo solo, che il Nuovo Testamento è un secondo, miglior sillabario per l'infanzia dell'umanità, ma non ancora il libro perfetto, che Dio nella sua rivelazione si conforma al grado di comprensione del popolo, ebbene questo si trova già (benché non per la prima volta) in Bekker, nel 28° capitolo del secondo libro (p.188, segg.) Per la verità, la lettera del Nuovo Testamento sembra suffragare l'opinione comune secondo cui gli spiriti maligni sono entrati veramente nelle persone dall'esterno, per tormentarli poi interiormente.

Ma finalmente lui, Bekker, è pervenuto ad un nuovo, rasserenante convincimento: che Gesù, col suo insegnamento, ha sempre e solamente voluto migliorare i costumi e il culto divino, giammai però la scienza della natura o i concetti del linguaggio. Addirittura, avrebbe lasciato agli apostoli (ma anche ai Padri della Chiesa) il compito di sviluppare le idee sulla fede. Perciò Gesù non aveva nemmeno preso posizione contro svariati errori che, in quel tempo, erano in auge presso il popolo ebraico. Così, a proposito di spiriti e rispettive gesta, si era pronunciato in un modo che — preso alla lettera — suona assai insensato; come quando, ad esempio, chiama il massimo tra gli spiriti maligni (come gli scribi ebraici) col nome di Belzebù, vale a dire signore delle mosche, o dio della melma.

[p.442] Osserva Bekker: "Si vede infatti, a mio avviso, che l'intenzione del grande maestro è "stata di non lasciare gli uomini di quel tempo in tali errori, non solo, ma di adattarsi "altresì al linguaggio che, in parte, nasceva da codesta incomprensione … Non si versa "vino novello in otri vetusti, e neanche si mette una pezza di stoffa nuova su un abito "vecchio … Poiché il redentore non aveva l'intenzione di spiegare la verità di queste "cose, così non poteva parlarne altrimenti da come se ne parlava comunemente, e così "voleva esser inteso. Dava alle malattie quei nomi che effettivamente avevano tra il "popolo." Di conseguenza, se vivesse oggi, egli chiamerebbe malattie come il mal caduco col loro nome mitologico entrato nell'uso; e così, allora, aveva parlato dei moti del sole secondo l'apparenza, e non secondo la realtà astronomica che oggi conosciamo. Ora Bekker passa in rassegna (nel 29° capitolo) le singole storie demoniche, le guarigioni degli ossessi e la metamorfosi degli spiriti in porci, per dimostrare — piuttosto perentoriamente — che in questi miracoli le cose andarono in modo abbastanza naturale. Gesù, dice, si è sempre immedesimato — come un medico dei tempi moderni — nella psiche dell'infermo o del malato mentale, parlando il suo stesso linguaggio; allo stesso modo, anche noi ci adeguiamo, trattando come una persona senza visceri, appunto, uno che s'immagina di non averli. Quindi, se Gesù usava il linguaggio plebeo già con la sana gente comune (la sola in grado di capirlo nel suo tempo), allora non deve stupire che coi dementi egli non parlasse come con la gente dotata di raziocinio.

Posizione di Bekker — Né Spinoza nel suo *Trattato teologico-politico*, né Bekker nel suo *Mondo incantato*, né Lessing nella sua *Educazione del genere umano*, giunsero alla conclusione critico-linguistica che la lingua è qualcosa che sta in mezzo agli uomini, e che dunque nessun essere parlante — quand'anche fosse un Dio — può comunicare e intendersi con gli altri uomini altrimenti che nel loro comune, condiviso linguaggio; ma tutti e tre (e

Bekker con speciale vivacità) applicarono questa legge al caso particolare, dal momento che fecero parlare il Figlio di dio con gli uomini in modo infantile, come con dei bambini. Tutto ciò per salvare la ragionevolezza della Bibbia, che per Spinoza e per Lessing era un libro di grande valore, per Bekker l'incondizionata parola di Dio, un dettato dello Spirito santo.

[p.443]

Come s'è visto fin qui, Bekker stava ben saldo sul terreno della Riforma; la rivelazione cristiana era per lui verità salvifica, né lui aveva dubbi sulla veridicità della Bibbia; se non che la ragione, ritenuta di per sé inferiore alla rivelazione, era in definitiva l'unica arbitra nelle controversie sul significato delle parole rivelate. Già nella sua giovinezza, il religioso era stato irretito nel sogno del diabolismo; terribili vicissitudini in Frisia e l'uso della ragione lo destarono da quell'incubo. Certo, non se ne trasse fuori mai del tutto, dato che non rinunciò mai radicalmente ad angeli e demoni; glielo vietò sempre, alla fin fine, la palese fede demonica presente nella Bibbia. Nondimeno, avendo egli rappresentato come rarità i fenomeni "sovrannaturali" in un'epoca che li viveva quotidianamente, avendo descritto il temutissimo Diavolo come un esangue ostaggio del Dio, per aver insomma parlato nel loro stesso linguaggio ai suoi contemporanei assillati da incubi demoniaci, Bekker lavorò per la liberazione più di qualche "ufficiale" spirito libero. In tutti i suoi scritti egli vuole dimostrare né di più né di meno che questo: il Diavolo è un povero diavolo, il quale sa molto poco e non è in grado di combinare quasi nulla.

"Il mondo incantato" — Il primo libro si occupa, con vasta dottrina, della genesi della tradizionale fede nel Diavolo. Tutti i pagani del passato e del presente hanno avuto delle idee relative a spiriti maligni e ad incantesimi. Anche gli ebrei credono — seguendo la Bibbia, il Talmud e i recenti interpreti delle Scritture — negli influssi del diavolo, e tanto più secondo la cabbala. Gli ebrei sono dunque, in queste faccende, assai somiglianti ai pagani; e non vorrei asserire che il testuale codicillo di Bekker — "a prescindere dalla sacra Scrittura" — abbia un'intenzione ironica. Un po' migliore dell'ebraismo sembra l'Islam, giacché le migliori interpretazioni del Corano non sono insopportabili. Sennonché, già nei primi quattro secoli, il cristianesimo ha accolto alcune dottrine demonologiche di pagani e di ebrei; così **Lattanzio** ha definito gli spiriti maligni quali esseri composti di materia sottile, e presto si è sviluppata anche la dottrina papistica del Purgatorio. Altrettanto presto si sono applicati scongiuri ed esorcismi contro gli spiriti malvagi. Ma la colpa principale dell'attuale paura del diavolo ce l'ha la setta dei Manichei, i quali affiancarono al Dio buono un Anti-dio cattivo, rendendo così al diavolo onori veramente divini. Bekker non lo dice espressamente, ma fa intendere che tutti i cattolici e i protestanti che attribuiscono al diavolo tanto potere sugli uomini, ebbene, non sono affatto buoni cristiani, di retta fede, bensì eretici non meno infidi dei manichei. E non risparmia il diabolista protestante, anche se perlopiù cita, per i suoi scopi, scrittori cattolici.

[p.444] Apprendiamo quindi che quegli autori (come Del Rio) diffondevano tutta la superstizione popolare su spiriti e fantasmi, su patti demonici e sui sabba stregonici, accreditandoli come dottrine cattoliche, con l'approvazione dei loro superiori. Si elencano

quindi gli espedienti ecclesiastici contro diavoli e spettri e, per l'occasione, si danno informazioni anche sul processo per stregoneria, frequente soprattutto in Germania (I, p.119); oltre all'Inquisizione e alla tortura, si menzionano brevemente le notorie ordalie delle streghe, tra cui la prova dell'acqua bollente e gelida, e quella del ferro rovente… certo, meno conosciuta (e paurosamente idiota) dev'esser stata un'altra "prova", secondo cui la persona sospettata veniva pesata sulla pesa pubblica dai giudici e quindi, in base al suo peso, dichiarata colpevole o innocente. Quanto alla fede nel diavolo, i luterani non sono molto diversi dai papisti; è pur vero che essi non insegnano un purgatorio, per cui non dovrebbero ammettere tanto facilmente l'apparizione di anime defunte; tuttavia lo fanno ugualmente, esagerando oltremodo il potere del diavolo e non dubitando della realtà del patto col diavolo. Purtroppo, questa fede è assai diffusa anche tra i popoli riformati.

In ogni modo, questo incubo demonico di tutta la cristianità non proviene dalla Bibbia, bensì dall'educazione e dalla consuetudine; il volto della ragione si conforma agli occhiali che si sono fatti inforcare al bambino. Anche nella filosofia e nella teologia si seguono in gran parte le opinioni ricevute. "Si mentiva nei tempi antichi e si mente in lontani paesi nella medesima maniera in cui si mente al giorno d'oggi e intorno a noi." (p.133)

Col secondo libro, Bekker si accinge ad indagare l'essenza dello spirito seguendo la ragione e la Bibbia, ma in verità più con mente teologica che filosofica. Assai candidamente, fa distinzione tra spirito e corpo, attaccando aspramente il "furore" di Spinoza. Con maggior prudenza afferma che le idee sulla vita psichica dopo la morte, sugli angeli e sugli altri spiriti sono in parte false, in parte incerte, nella misura in cui si vuol basare siffatte concezioni solo sulla ragione e non anche sulle sacre Scritture. La dottrina degli angeli basata sui passi più significativi dell'Antico Testamento viene alquanto delimitata, ma non messa in discussione: gli angeli sarebbero stati creati buoni da Dio, come tutte le cose, e solo con la caduta si mutarono in spiriti pravi. Il potere degli angeli buoni è esiguo, ma quello degli spiriti malvagi non è maggiore. Con buffa erudizione Bekker trae dalla Bibbia la convinzione che esistano molti spiriti perversi, ossia decaduti, ma un unico "diabolos" supremo, ovvero il blasfemo, o Satana, ovvero l'avversario. L'attenzione costante di Bekker è rivolta all'unico fine di dimostrare — in base alla Bibbia — l'impotenza degli angeli, in modo da poterne dedurre il più rapidamente possibile l'impotenza del diavolo. Con mezza devozione e mezza sofisticheria si arrabatta a decifrare le storie demoniche della Bibbia fino a che ne esce fuori un accettabile, stupido, piccolo diavolo, e lo spauracchio si dilegua. [p.445]

La logica di Bekker in questa rielaborazione mentale è assai semplice e assai puerile: ciò che nella Bibbia è contrario alla verità razionale o all'onore del Dio – ovvero tutto quanto è assurdo e insulso — non è da prendere alla lettera. Il diavolo, in quanto creatura del dio, non può esser paragonato con Dio, ma solo con altre creature, quindi tutt'al più con gli angeli buoni. Esso non ha potere sulle leggi naturali né qualsivoglia conoscenza di segreti pensieri o di eventi futuri. È astuto e malvagio, però non è libero, essendo prigioniero del

dio. Bekker non si sente impegnato a spiegare le storie bibliche della seduzione di Eva, del supplizio di Giobbe, della tentazione di Gesù Cristo, liberandole da tutte le incoerenze e gli equivoci ad esse inerenti; gli basta di aver rappresentato il temuto demonio come un servitore di Dio caduto in disgrazia, il quale tenta di vendicarsi dell'ex padrone con pettegolezzi e tiri birboni.

Il diavolo, inoltre, non può causare malattie; ciò che nella Bibbia viene attribuito all'influsso demonico, non era che un particolare genere di malattie naturali, che peraltro anche Gesù chiamava invasamento, ossessione, possessione o qualcosa di simile (ed è in questo contesto che Bekker parla (come d'una nuova scoperta!) del già menzionato adeguamento del salvatore al linguaggio popolare); e Gesù la intendeva così anche quando parlava dell'esorcismo dei demoni. Alla fin fine, la Bibbia intende spesso, sotto la denominazione di diavolo, niente di più che una persona cattiva.

Dopo i primi capitoli introduttivi, Bekker si mette ad intaccare decisamente l'autentica fede demonica del suo tempo. Il diavolo non ha neppure la forza di apparire, cioè di mostrarsi agli uomini nel sonno o nella veglia, come, del resto, da gran tempo non s' è udito più niente circa le apparizioni degli angeli. Ancor meno ha il potere di apparire sotto forma di anime defunte. Non per questo Bekker vuol negare qualsiasi apparizione di fantasmi; ci sono, forse, persone che hanno la peculiare dote di vedere gli spettri; a lui, però, basta aver convinto i suoi lettori del fatto che il diavolo non esercita sulla terra alcun dominio a somiglianza di Dio. Egli non si lascia fuorviare dall'obiezione che anche Dio e gli angeli sono senza possibile influsso sul corpo d'una persona, qualora il diavolo fosse così impotente solo a causa della sua spiritualità. Proprio l'onnipotenza di Dio vanifica ogni potere e forza del diavolo. Dio non potrebbe assolutamente permettere che una delle sue creature agisca come un creatore, compiendo miracoli in contrasto con le leggi naturali. Pertanto, la paura popolare del diavolo contrasta sia con la ragione, sia con la fede biblica d'un cristiano.

[p.446] Il terzo libro del "Mondo incantato" si volge contro la diffusa credenza che l'uomo possa aver frequentazioni col diavolo, ossia contro la vera e propria fede stregonica. Modernamente, Bekker si richiama a Cartesio e all'incompatibilità di spirito e corpo; ma lui non ha mai potuto immaginare, e nemmeno ha conosciuto, una pur vaga congiunzione del diavolo con un'anima umana. Da un lato, il diavolo non può congiungersi con l'uomo, dall'altro è assurdo supporre che una persona provi desiderio del diavolo; un vecchio delinquente non si costituisce spontaneamente al tribunale o al giustiziere. Inoltre, qualsiasi patto tra le parti è un'idiozia, perché il diavolo non può essere insieme poliziotto e giudice, e perché l'osservanza del contratto (alla scadenza, ossia alla morte in un determinato giorno d'un determinato anno) non dipende dal diavolo, ma da Dio.

Il patto demonico è una finzione, è così pure tutto quanto si racconta sulle streghe. Ci sono stati, è vero, veggenti e maghi, dato che la Bibbia ne racconta le gesta; ma alla divinazione e alla magia la Bibbia riserva le pene più gravi, non mettendo mai il diavolo in relazione con quei vizi né menzionando mai la possibilità d'un patto col maligno. Quel che vi si racconta sulla decifrazione d'uno scritto nel cervello d'un re, è perseguibile —

come ogni altra stregoneria presente nella Bibbia — soltanto come idolatria. Senza contare che, dei cosiddetti viaggi delle streghe, per i quali la teologia stregonesca ha inventato la dotta definizione di *strigiportium*, non vi sono riscontri nella Bibbia.

Di nuovo, come nella lotta alla credenza negli spiriti, Bekker mette l'accento sulla necessità che un cristiano non accetti tali dottrine. Perché si tratta di cose blasfeme, sacrileghe. Nulla indigna tanto Bekker quanto la mania stregonica dei predicatori riformati, i quali ribadiscono dal pulpito la realtà dei patti col diavolo; uno di loro, anzi, non si era vergognato di esibire in pubblico il manoscritto d'un tale patto che il diavolo — non si sa perché — aveva dovuto ripubblicare. "Dove rimane l'antica Alleanza, e specialmente il nuovo patto con Dio, quando il Diavolo ha ancora quotidianamente e dappertutto grandi masse di persone che lo adorano, pronte al suo servizio, che talvolta fanno la comunione con lui, che sono battezzate nel suo nome, che recano i suoi sigilli? " (III, p.102).

[p.447]

Demonologia di Bekker — Se già era ardua impresa fondare sulla Bibbia la lotta alla demonomania, divenne per Bekker un compito ancora più difficile — e nondimeno più necessario — quello di conciliare l'impotenza del diavolo con gli articoli di fede e con le forme liturgiche della sua Chiesa. Lui se ne cava d'impaccio interpretando sofisticamente articoli di fede e forme cultuali e sospettando, alla fine, i predicatori diabolisti d'una ricaduta nel papismo. Non v'è dubbio, per noi, ch'egli dovesse sembrare agli ortodossi un vero eretico, tutte le volte che insisteva su questo: non era lecito terrorizzare la gente con favole e mostruosità, il diavolo non è Dio (III, p.179). Pur col suo coraggio, Bekker è abbastanza prudente; pur nella sua libertà di spirito, è credente e superstizioso quanto basta per tirarsi fuori da questo pericolo, tanto che ora parla della magia del suo tempo come di ciarlataneria, buffonata e imbroglio, spiegando predizioni di diversa specie col comune buonsenso, ora ammette perfino — in modo del tutto irragionevole — la presenza di presagi e di cure simpatetiche.

Bekker non ha la convinzione che la sua opera possa porre subito termine all'ossessione demonica; nondimeno se ne ripromette un positivo effetto sui medici, sui magistrati, soprattutto sui prìncipi e sulle autorità. E osserva: "Un cristiano viene meglio istruito fin "dalla fanciullezza, se al bambino non si raccontano più stupidaggini sul diavolo, sui "fantasmi o sulle fattucchiere." (III, p.193) Queste ultime parole fanno pensare che Bekker, il quale pubblicamente negava solo i patti diabolici e le streghe, non fosse personalmente tanto sicuro dell'esistenza del diavolo, come peraltro ribadiva di continuo sotto la pressione dei testi biblici. Il terzo libro, utilizzando direttamente o indirettamente i detti biblici al fine di distruggere la teoria teologica dei patti demoniaci, è impostato così che l'autore possa in qualche modo rimpicciolire, ma non negare il diavolo stesso; nel 17° capitolo, in cui si analizza l'essenza profonda del Maligno, l'argomentazione non è più così lontana da una velata negazione del diavolo.

Ma solo nel quarto libro Bekker si lascia andare con più libertà. Anche qui evita di toccare, per la verità, il dogma cristiano del diavolo; sennonché ora non deve più fare i conti col

dettato dello Spirito santo, però s'imbatte di continuo nelle insulse storielle diaboliche di umani scrittorucoli; e ride senza ritegno di tutte le pie scempiaggini al punto che, quale conseguenza, ne doveva per forza risultare quanto segue: se tutti gli effetti demonici che si raccontano su invasati, streghe e bigotti, sono invenzioni, imposture o autosuggestioni, allora anche il diavolo alla fine non sarà null'altro che un'invenzione. A dispetto della Bibbia. Come s'è detto, l'efficacia di questo quarto libro dovette essere assai adiabolica, anche se lo stesso Bekker non era forse pervenuto a tanta chiarezza.

[p.448]

Quale contributo alla storia della civiltà, questa parte del "Mondo incantato" è d'inestimabile merito. Bekker racconta molti casi da lui stesso osservati, o che ha ricavato da scritti o volantini "stregoneschi" da tempo andati dispersi. La critica che egli esercita sull'arruffato abbecedario delle streghe ha un valore incomparabile. Là dove egli fa risalire (come farà cent'anni dopo **Nicolai**) le storie di fantasmi ad un'impostura, là egli, pur con tutta la meritorietà dell'impresa, diventa spesso per noi molesto per un'invadente didatticità. Ci ricorderemo di certo che, dopo la metà del Cinquecento, il leggendario "Libro dei tre impostori" aveva ripreso a far capolino, che — per dirla in generale — dal XIII secolo si era cristallizzata l'ipotesi d'un libero pensiero oscillante tra ateismo e deismo, secondo cui i fondatori delle tre grandi religioni monoteistiche erano stati degli impostori. Ebbene, i succitati modi della critica di Bekker sono sullo stesso piano, in contrasto cioè con gli atteggiamenti della nostra scienza storica, che insegna un progressivo divenire anche delle religioni, creando il concetto della psicologia di massa.

Bekker applica semplicemente l'ipotesi dell'impostura al diavolo; e le persone che affermano di aver provato il potere del diavolo non sono che volgari ciarlatani e imbroglioni. Non vorrei, però, esser frainteso. Bekker era e rimase un teologo; non era un ateo, e nemmeno un libero pensatore deista; era un protestante che — all'interno del cristianesimo e della Riforma — si arroccava sulla parola di Dio, dandosi la massima premura di mettere il proprio convincimento in armonia con la parola di Dio. Sennonché la sua convinzione che il diavolo non avesse alcun potere era in piena antitesi col cristianesimo "reale" — anche nella sua versione protestante —, e poteva condurre, anzi condusse passo dopo passo, alla negazione del diavolo, all'esegesi biblica senza pregiudizi, alla negazione del Dio. In breve, adiabolismo e ateismo sono vicini l'uno all'altro, più contigui di quanto presagisse il fedelissimo Bekker.

Conclusioni su Bekker — Ho detto già che Bekker, nei primi tre libri della sua opera in cui analizza la teoria della fede demonica, era costretto alle mezze misure dai riguardi alla lettera dei testi biblici, e che solo nel quarto libro — avendo a che fare con scrittori di storie diaboliche devoti eppur profani — si espresse con tanta libertà, come se il Diavolo non esistesse affatto. Con imbarazzo racconta (p.49) che lui stesso, in qualche occasione, ha recitato preghiere per la guarigione d'un indemoniato. Piano piano arriva alla certezza che il diavolo non è un essere in sé, ma un qualcosa di insito nel corpo umano. E propen-

de ormai a ritenere autorità e giudici (in Olanda, dove le accuse di magia erano quasi cessate) molto più utili che non i religiosi; egli sa, ora, che non c'è da prestar fede alle deposizioni testimoniali, men che meno alle "attestazioni" fatte da scrittori vissuti cent'anni prima, ai quali in gran parte si richiama la teologia. Sa che la Chiesa cattolica, con le sue dottrine sul diavolo e sugli spiriti, è solo più conseguente di quella protestante, e che pertanto la paura del diavolo e la mania dei miracoli del clero riformato è ancora più biasimevole.

[p.449] Avesse Bekker applicato l'eccellente critica svolta riguardo a singole favole e saghe (i bambini di Hameln, gli antidoti contro traumi e punture) alle stesse narrazioni bibliche, allora la sua opera — con o senza successo immediato — avrebbe significato la definitiva eliminazione del dio malvagio. Avesse saputo riconoscere, con l'uguale acume con cui dimostrò l'inefficacia della verga divinatoria per rintracciare ladri e assassini, e con altrettanto ardimento con cui asserì l'adattamento delle parole del Salvatore alle opinioni e al linguaggio del popolo, anche l'impossibilità di pervenire, attraverso le parole della Bibbia, ad una vera conoscenza della natura, in tal caso spetterebbe a lui — piuttosto che ai deisti inglesi e francesi — la gloria di aver abbattuto l'intera architettura della teologia.

Nondimeno, anche nella sua limitatezza, Bekker ha prodotto qualcosa di grande. Non per primo, né in qualità di radicale (eppur di gran lunga più ascoltato) avversario del Martello delle streghe, egli ha tuttavia sostenuto la tesi che il mondo non è "incantato", che né l'imputata, né il testimonio, né il giudice, sanno per davvero in che cosa consistano magia e incantamento. Egli ha svelato tutta l'ignominia del processo per stregoneria, l'infamia del banco di tortura, sia del banco materiale (su cui il corpo umano veniva barbaramente schiacciato e "appiattito come una frittella"), sia sul banco di prova della psiche.

Senza gli strumenti della moderna psicologia, confidando unicamente nel proprio buon senso, egli ha indagato un'infinità di episodi stregonici verificatisi in Danimarca, Svezia, Germania e Inghilterra, arrivando a concludere che il clero evangelico non era minimamente migliore di quello papista. Negli ultimi tre capitoli del quarto libro (da p. 292 alla fine) ecco la sua conclusione: tutte quelle cronache su apparizioni di fantasmi, divinazioni e magie, non sono che fatue chiacchiere di vecchie zie, e che le autorità debbono opporsi a questa superstizione. Non vuole affatto negare il Diavolo e la magia, tuttavia, dietro fenomeni del genere, si nascondono di solito inganno o malevolenza. È quindi insensato, di fronte ad ogni fenomeno insolito, pensare subito al diavolo come agente. Osserva Bekker: "Supponiamo ch'io veda un nuovo, gradevole tipo di scarpa di "cui non ha mai visto l'uguale nella bottega d'un calzolaio né ai piedi di qualcuno; posso "forse dedurne che l'abbia fatta non un ciabattino né un maestro calzolaio, bensì un "panettiere o un mugnaio?".

[p.450] No, non c'è bisogno dell'opera del demonio nè, a maggior ragione, della fede in essa. Dove nessun giudice pronuncerà più condanne per causa di magia, là verrà meno di per sé l'imputazione corrispettiva. Parola di Bekker: "Si vede dunque chiaramente che non ci sarebbe alcuna magia se non si credesse che essa esiste … Sono quindi gli ateisti che negano codeste cose demoniche, ancor meno, dopo di loro, i pagani e i papisti; più di tutti

gli altri, al contrario, quelli che sono riformati e "di magia ne sanno meno di tutti … Così si può conoscere più da vicino Dio e il Cristo, "quanto meno si crede di saperne sul diavolo, eccetto quello che ce ne insegna la Scrittura." (p.299). Sui pulpiti, o nei libri dei dotti, il diavolo non ha nulla da cercare, se non di riempire il tempo e lo spazio; le conseguenze pratiche di quel pregiudizio, nella vita quotidiana, restano però terrificanti.

L'opera di Bekker, che in Olanda dovette esser ristampata più volte e in fretta, e che fu inoltre tradotta presto in tedesco, in francese, in italiano e in spagnolo, suscitò una commozione tanto maggiore in quanto — senza intaccare Dio e la rivelazione — pareva indirizzarsi direttamente ai teologi ortodossi. Così fu, infatti. I libri e i trattati pubblicati contro Bekker formano un'intera biblioteca; non gli fu risparmiata nessuna accusa, da quella di cartesianismo a quella di ateismo. Oggi, egli sta nel novero dei benefattori dell'umanità. Mentr'era ancora in vita, soffrì da parte d'un sinodo (1692) la destituzione dal suo ufficio religioso, e fu escluso dalla partecipazione alla comunione ecclesiale e quindi — secondo la mentalità dell'epoca — dalla società borghese e civile.

13. SPEGNIMENTO DEI ROGHI PER STREGONERIA

TEOLOGIA RESPONSABILE – JOSEPH GLANVILL – BRANDENBURGO E AUSTRIA – CATTOLICI E PROTESTANTI – TENACITÀ DELLO STREGONISMO – CATTIVA COSCIENZA – U.GRANDIER – RICOMPARSA DEI ROGHI – AUGUST VILMAR – PAURA DEL DIO E DEL DIAVOLO – INQUISIZIONE

Colpa di ogni teologia — Quando, più di cent'anni dopo Spee, era diventato un punto d'onore, presso i giuristi, ripudiare il processo stregonico e la tortura, accadde che — da parte cattolica — il comportamento di quel combattivo gesuita venisse ascritto ad onore dell'Ordine gesuita o, addirittura, al merito della stessa Chiesa di Roma. La verità è che questa non si liberò affatto dalla sua epidemia stregonica, adattandosi solo di mala voglia alla mutata opinione pubblica.

[p.451]

Altrettanto falso è — da parte protestante — voler cancellare l'onta delle persecuzioni alle streghe, appellandosi all'opera di singoli razionalisti protestanti. L'illuminato, coraggioso Weyer aveva vissuto e lottato quasi senza risultato; il teologo di Tubinga Thummius, sebbene volesse ridurre le pene (1621), era tuttavia impregnato di stregonismo, e anche il predicatore Grevius, il quale scrisse con grande veemenza contro la tortura (che sarebbe incompatibile col diritto naturale e con l'amore cristiano), non fu però convincente, essendo oltretutto — sul piano teologico — ancora più asservito del gesuita Spee. Grevius, [nome latino del filologo tedesco Johann Georg Graeve 1632-1703, NdT] nato in quel di Cleve, era arminiano, allievo di Vorstius, dovette scontare questo suo atteggiamento con una lunga e dura prigionia; aveva pertanto un umanissimo interesse a contrastare la

tortura che incombeva su se stesso. Non per questo è meno stimabile il suo merito; tuttavia il suo libro venne riconosciuto pubblicamente solo dopo che il diritto penale s'era liberato dalla tortura grazie ad altri che non furono, in prima battuta, zelanti teologi.

È lecito asserire che la teologia – in sé e per sé — era incapace di superare il pensiero magico dello stregonismo, giacché la credenza stregonica era parte costitutiva della teologia; ma anche la giurisprudenza ne era incapace, fino a che lo spirito del Medioevo dominava nelle Università e tutte le scienze erano ancora considerate niente più che "ancelle" della teologia. Giuristi cattolici e protestanti facevano a gara tra di loro nello sforzo di mostrare come ragionevole l'esistente, ovvero i reali processi alle streghe. Il famigerato Carpzov non era tanto peggiore degli altri; in forma oggettiva — essendo lui credente come luterano e come giureconsulto —, Carpzov era molto fiero di aver alimentato i roghi nella teoria e nella prassi.

Solo ciò che, segnatamente in Francia e in Inghilterra, si suole chiamare filosofia — ossia una liberazione di tutto il pensiero e delle idee naturali dalle pastoie teologiche —, solo questo poteva spegnere le pire in modo tale che svanisse l'incubo stregonesco. Così, e non diversamente, andarono i fatti: la fede nel Dio risentì molto del fatto che la fede nel Diavolo si andasse dissolvendo; e solo con la fede nel diavolo e nelle sue streghe poté cessare il più spaventoso aspetto delle guerre di religione, ossia la caccia alle streghe.

[p.452] Merita una sottolineatura il fatto che i despoti "illuminati" presero coscienza di ciò prima dei sempre servili giuristi; e merita inoltre di esser evidenziato che la prima regione in Germania ad introdurre la piena abolizione di quei processi, fu quella che, dopo la pace di Westfalia, passò sotto l'egemonia della Svezia: in Pomerania, nel 1649, fu abrogata l'Inquisizione contro le streghe. Seguirono, con qualche esitazione, Meclemburgo, Brandenburgo (sotto il Grande Elettore), quindi Francia e Inghilterra. L'Olanda, dal canto suo, li aveva preceduti da tempo. I prìncipi, o i loro consiglieri, avendo letto le opere di Galilei e Gassendi, di Bacone o di Hobbes, Spinoza o Leibniz, cominciavano a dubitare dei dogmi e della parola di Dio, dei miracoli e delle opere demoniache, e non potevano tollerare più a lungo — in buona coscienza — tanti assassini e tante violenze.

Nella lotta contro il processo per stregoneria, prìncipi e consiglieri divennero ora più determinati e più accaniti di quanto fossero mai stati i giuristi a ciò preposti. Finalmente, sotto la protezione di sovrani o ministri, anche gli scrittori levavano ormai la loro voce contro il sostrato delle due forme di credenza — della fede e della superstizione —, segnatamente contro la fede magica.

Chi legge, oggi, il libro dell'erudito Philippe Naudé *"Apologie pour tous les grands hommes qui ont été accusés de magie"* (1669), è portato a ritenerlo una ciarliera esibizione di sapere scolastico; ma, per l'epoca di Mazarino, significava molto di più, perché in tal modo si apprese che né i celebri maghi dell'antichità né le "faustiane" nature dei tempi moderni (Paracelso, Agrippa di Nettesheim, Ruggero Bacone, e tanti altri) avevano mai posseduto forze o poteri occulti, che tutto si era svolto secondo natura, e che era quindi probabile che

tutto fosse naturale anche nell'età presente, senza l'intervento di potenze celesti o demoniache.

Glanvill — Il naturalismo era oramai nell'aria. Il pericolo per ogni sorta di credenza sembrava annidarsi nelle opere di Gassendi e di Hobbes. Se il mondo si poteva spiegare partendo dal gioco degli atomi, se la Chiesa doveva sottomettersi allo Stato, allora la terra era tutto e il cielo non era niente. Ancor prima che il piccolo bibliotecario Naudé cancellasse le storie magiche dalla vita dei grandi personaggi, ancor prima che il sublime Spinoza con la sua critica della Bibbia e della conoscenza eliminasse il concetto di miracolo, già nel 1966 — in Inghilterra — si fece conoscere uno strano personaggio, non del tutto ortodosso, propriamente uno scettico, uno spirito moderno epperò credente in Dio, il quale, fiutando il pericolo incombente, si sentì autorizzato a dimostrare l'esistenza delle streghe unicamente al fine di salvare la compromessa esistenza del Dio. Quest'uomo, Joseph Glanvill — vissuto dal 1636 al 1680 —, vide in verità con maggior lungimiranza degli altri. Si era formato su Montaigne e Charron, e solo attraverso il suo scetticismo lo portò il cammino che poteva terminare o nell'estrema critica della conoscenza (quella di Hume), o nell'idealismo di Berkeley.

A modo suo, Glanvill fu un libero pensatore; ma gli restò preclusa la libera prospettiva d'un Berkeley o d'un Hume, perché il concetto di Dio rimase per lui al disopra di ogni dubbio. Ragion per cui questo ardito pensatore finì nel vicolo cieco di far buon viso alla stregoneria in cambio dell'amore del dio: nella negazione di Dio era implicita anche la negazione degli spiriti e delle loro manifestazioni, e la fede negli spiriti si conservava nel modo più sicuro non lasciandosi fuorviare dalla fede nelle streghe e in altre magie. Così lo scettico Glanvill — mentre sensualismo e razionalismo stavano ormai avvicinandosi — poté e dovette diventare un testimone a favore della verità delle più selvagge storie di spettri. [p.453] Il suo fantasmatico tamburo ebbe ancora ripercussioni sulla letteratura romantica; nel suo secolo trovò seri estimatori in filosofi devoti (ma propriamente non cristiani) quali il semi-panteista Henry More e il platonico Cudworth. Anche Schopenhauer si lasciò andare nel recupero di storie spiritistiche, ma solo nella vecchiaia, allorquando fu ben accetto ogni sussidio al suo sistema. Il caso Glanvill era di tutt'altra natura: l'illusione stregonica era ancora vitale, e quindi poteva essere utilizzata, da uno scettico o da un mistico, per contrastare l'"illusione" scientifica, così come lo spiritismo viene oggigiorno adoperato contro il materialismo.

Brandenburgo e Austria — Tuttavia il processo per stregoneria non venne abolito d'un colpo nemmeno nella Prussia-Brandenburgo. Nel 1714, subito dopo la sua ascesa al trono, Federico Guglielmo I, padre di Federico il Grande, decretò una più ragionevole gestione della faccenda, e che le accuse di stregoneria dovessero esser sottoposte alla sua personale valutazione. Ancora nel 1721 accadde che una donna sul traghetto passasse per una strega perché il burro da lei venduto si sarebbe trasformato dalla sera alla mattina in sterco di vacca; sotto il verdetto assolutorio il re scrisse "sia concessa la grazia". Ma ancora nel 1728, a Berlino, una ragazza venne imputata di stregoneria ai sensi delle norme del

"Martello delle streghe", e tuttavia condannata solo al carcere a vita perché forse (essendo melanconica, e in più dedita alla prostituzione) il patto col diavolo se l'era solo immaginato. Eppure ancora alla fine del Settecento, dopo il regno di Federico il Grande, si verificò che un signore con giurisdizione territoriale d'una regione sull'Elba pretese l'applicazione del vecchio processo stregonico contro uno dei suoi sudditi.

Altrettanto lenta fu l'abolizione di quei processi nella cattolica Austria; solo che, qui, signori e tiranni si opposero al progresso. In ogni modo, la coscienza dei magistrati non era più abbastanza salda da poter sopportare dal vivo la morte sul rogo; e sempre di più, malgrado la confessione sotto tortura, venne inflitta la decapitazione o il lavoro forzato. Solo l'imperatrice Maria Teresa pose mano (dal 1740) allo smantellamento del processo per stregoneria. È vero che nei suoi nuovi codici penali ebbe ancora vigore il rispettivo reato, ma tuttavia si ammetteva che, sotto il suo personale governo, non era stata scoperta alcuna vera magia, e che – per contrastare stupidità, impostura o vaneggiamento — non era lecito istruire il processo penale. Soltanto al cospetto di fenomeni inequivocabili si poteva supporre un patto diabolico, e la pena, per giunta, doveva esser riservata alla sovrana. In questo modo Maria Teresa — consigliata dal suo celebre medico Gerard van Swieten — aveva salvaguardato l'atteggiamento ecclesiastico e abolito in pratica, al tempo stesso, il reato di stregoneria.

[p.454]

Eppure non era un anacronismo che in Tirolo, ancora nella seconda metà del Settecento, si presentasse pubblicamente un libero pensatore italiano il quale — attestandosi all'incirca sulle concezioni di Weyer — ammise ogni genere di magia, dubitando però della stregoneria propriamente detta; si chiamava Girolamo Tartarotti (Rovereto, 1702-1761), e dovette perciò sostenere diverse polemiche con predicatori e fautori della stregoneria.

A Monaco, ancora nel 1766, presso l'Accademia delle scienze, il monaco teatino Sterzinger dovette concludere un discorso sulla stregoneria "sterile e assolutamente inefficace" con l'aggiunta che un'alleanza col diavolo si deve pur scontare con la morte. Malgrado questa circospetta illazione, il discorso suscitò una generale indignazione presso i credenti, talché Sterzinger venne attaccato quale nemico della Chiesa cattolica. Già nel 1768, su tale controversia apparve l'umoristico libello dal titolo "*Dubbi d'un bavarese sugli effetti di magia e stregoneria*".

A Kempten (in quel tempo ancora un monastero) si svolse, ancora nel 1775, un autentico processo contro una povera signora che aveva commesso il reato di non voler restare cattolica, proprio in Baviera. Non fu più torturata fisicamente, però alla "delinquente" vennero moralmente estorte, con la fame e le percosse, le più assurde confessioni, per cui la si condannò a morte con la spada per "offese alla maestà divina".

Nella cattolica Svizzera ebbero luogo, fino alla metà del Settecento, esecuzioni di streghe mediante il fuoco e la spada; a Neuchatel ancora nel 1743, quindi durante il governo di

Federico il Grande; l'ultima strega della Svizzera venne giustiziata con la spada nel 1785 a Glarus: era un'umile cameriera, sottoposta ad un infame processo.

Cattolici e protestanti — Con molta cura ci si deve guardare dal ritenere le proteste contro le uccisioni di streghe — sollevatesi già dagli inizi e rinnovatesi dopo la Riforma — come accidentali manifestazioni di concezioni moderne. Non vi sarebbe nulla di più antistorico. Quando Agrippa e Weyer si schieravano in difesa delle streghe, tutti e due non pensavano neanche lontanamente di diventare dei martiri ricusando qualsiasi credenza nella magia. Già da tempo, in Germania e in Italia, si era manifestato qua e là una naturale compassione per le vittime, probabilmente in rapporto con qualche insurrezione contro singoli tiranni sanguinari. Anzi, poteva accadere (a Colonia, proprio nel 1487!) che dei chierici benpensanti mettessero in dubbio l'esistenza delle streghe al solo scopo di mitigare la disperata angoscia stregonica del popolo. Mi pare di aver già rilevato come — tra i primi a mettere in guardia dalla folle demenza stregonica — vi fossero molti medici; Agrippa e Weyer professavano soprattutto l'arte medica. Pensavano con mente scientifica. In casi analoghi, noi parleremmo in primo luogo di suggestione o di ipnotismo. Eppure, per un dubbio così blando, Weyer viene già vilipeso come blasfemo da un uomo della statura di Bodin.

[p.455]

Solo pochi anni dopo la vergognosa opera di Bodin (lui stesso giudice di streghe), videro la luce (nel 1580) i saggi scettici di Montaigne. Incontriamo qui, per la prima volta, uno spirito moderno, anzi assolutamente moderno, al punto tale da non contrapporre neppure un dogma razionalistico al dogma dei fenomeni trascendenti la natura. Seguendo il proprio abito mentale, Montaigne non prende alcuna decisione. Si limita a dichiarare tutte le testimonianze sui patti diabolici delle streghe relativamente inattendibili rispetto all'inverosimiglianza dell'intero fenomeno. Asserendo di non credere — per quanto lo riguarda — nell'inverosimile, egli intende tagliare di netto il nodo, anziché dipanarne eruditamente i fili. "*Après tout, c'est mettre ses conjectures à bien haut prix, que d'en faire cuire un homme tout vif.*" (III,11). Si sa quanto intensamente Montaigne influisse sulle migliori menti del suo tempo, anche se non direttamente sul popolo. Al termine del XVI secolo, Pierre **Charron** pubblicò il suo libro "*De la Sagesse*" in cui, con maggior sicurezza e minor distacco che in Montaigne, si esprime qualche dubbio sull'esistenza delle streghe.

Sia lo scettico forte sia quello debole erano entrambi cattolici, sebbene, naturalmente, non molto osservanti. Scettici di tal fatta mancarono nei primi tempi del protestantesimo proprio per il fatto che la Riforma era rimasta una mezza misura, e il suo clero — a guardar bene — era ancora più intollerante e più limitato di quello cattolico. Si supponeva di poter fondare sull'antipapismo una nuova infallibilità, mentre si era di gran lunga più stupidi e più grossolani dell'avversario. Roma aveva potuto concedersi il lusso — senza una fede propria — di padroneggiare la plebe per mezzo della fede, laddove i minuscoli "papi" riformati erano democratici nel senso che credevano sinceramente, e personalmente, tutto quanto insegnavano.

Di conseguenza avvenne che — nei paesi protestanti — le persecuzioni alle streghe imperversarono con maggior virulenza, se possibile, che nei paesi cattolici, tanto che, di recente, un dottissimo sofista del cattolicesimo si è peritato di addossare al protestantesimo la responsabilità dello stregonismo. Parliamo di Johannes Janssen, la cui parzialità ha certamente corretto talune falsità della storiografia protestante ma, precisamente nel caso della fede stregonica, ha capovolto semplicemente la verità. Il fatto è che — nel popolo cattolico — la stregoneria era stata tollerata attraverso i secoli, finché venne sanzionata da una bolla papale, prima che la Riforma incominciasse o diventasse una potenza.

[p.456]

Pervicacia della fede nella stregoneria — Per la verità, Lutero e Calvino erano assai inclini alla fede nelle streghe e al rigore nel combatterle: il primo per la sua rozza fede nel demonio, il secondo per la sua fissazione veterotestamentaria; e i loro seguaci erano anche peggiori, dato che nelle questioni dogmatiche permisero sì che la ragione esercitasse qualche critica, ma per il resto miravano unicamente a ripristinare nella nuova Chiesa il vecchio potere ecclesiastico. Il fatto che ciò non gli riuscisse, che la sovranità territoriale dei prìncipi non gli desse più retta, e che infine, al posto dei teologi, fossero i giuristi a diventare i più influenti (e meglio pagati) servitori dello Stato, tutto ciò ha condotto nei paesi protestanti, sia pur con ritardi, all'assalto — ancor oggi non del tutto vincente — contro la vecchia superstizione.

Non è quindi molto nel giusto Rauwenhoff, storico olandese della Chiesa, quando afferma: "La verità impone di riconoscere che il protestantesimo non è minimamente inferiore al cattolicesimo, anzi, che in quest'ultimo la superstizione ha avuto un carattere ancora più dogmatico, ragion per cui essa ha inciso ancor più pesantemente." Ciò che fa arrossire di vergogna i protestanti colti, è proprio la spudoratezza dell'ortodossia che deve rinnegare il principio basilare del protestantesimo ogniqualvolta vuole forzare il popolo all'accettazione letterale d'una confessione. Chi ammira l'inaudita perseveranza nell'edificio dogmatico della Chiesa cattolica, sarà ben propenso ad accettare persino la fede stregonica come una pietra angolare di tale costruzione; la Chiesa protestante — che in buona coscienza non dovrebbe ancorare i suoi fedeli neppure alla lettera della cosiddetta "professione di fede apostolica" — non è stata solamente stupida, ma altresì inconseguente fino al suicidio, lasciandosi usare quale strumento dell'istupidimento popolare.

E dunque, mentre il dubbio si consolidava lentamente nelle teste di coraggiosi scrittori (in Francia e in Inghilterra, specialmente in Olanda), necessitando pur sempre di altri cento anni prima di diventare aperta irrisione della demenza stregonica, le esecuzioni legali delle streghe proseguirono. Si può dire che i tribunali (in Francia i parlamenti, cioè le supreme corti di giustizia) erano in questo più retrivi degli statisti. Mazarino, per esempio, era ancora tanto cortese da felicitarsi con un vescovo (1642) per un'esecuzione di massa; ma già Colbert incominciò (nel 1672) a decurtare per decreto le persecuzioni alle

streghe. Fino allora, infatti, nulla era cambiato; tuttavia, nei codici moderni, la stregoneria, finalmente, non compare ormai più tra i reati[25].

[p.457]

Sennonché la Chiesa, in particolare quella cattolica, non si discostò minimamente dalla sua dottrina, di cui era parte anche la fede nelle streghe, rassegnandosi tutt'al più ad osservare un guardingo silenzio. Ancora oggi, richiesti d'un esame di coscienza, i religiosi ortodossi di entrambe le confessioni non potrebbero non dichiarare — come fece Sir Thomas Browne (a sua volta sospetto di ateismo) nella sua *Religio Medici* (1642) — che i negatori dello stregonismo non sono soltanto miscredenti, ma atei senz'altro. E avrebbero sicuramente una gran voglia, se non temessero la nuova opinione pubblica, di carpire dai governanti il ripristino dei processi alle streghe con la medesima "argomentazione" che il vescovo anglicano Jewel addusse dinanzi alla regina Elisabetta: che egli pregava iddio affinché i maghi non indirizzassero mai il loro potere verso categorie sociali superiori a quelle dei sudditi.

In Inghilterra, d'altronde, la persecuzione delle streghe non era stata mai tanto accanita quanto all'epoca della repubblica. Anche là si cominciò a ridere delle storie stregonesche solo dopo che la filosofia del miscredente Hobbes — col suo naturalismo e la sua onnipotenza dello Stato — ebbe fatto della religione una questione di second'ordine. Ma la derisione, insieme con la fede nell'altro soprannaturalismo, avrebbe accantonato più rapidamente anche la fede nelle streghe, se proprio in Inghilterra (ci si rendeva ben conto della derivazione di codesta ideologia da Montaigne e da Charron) non si fosse affermato uno scetticismo estremamente logico, che si rivolgeva in ugual misura sia contro la superstizione sia contro la miscredenza, ed era fin troppo incline a ritenere possibile l'esistenza delle streghe. L'esponente maggiore di questa inquietante logica fu il già citato predicatore Glanvill che, nella sua indipendenza dallo spirito del tempo (morì nel 1680), fu certo più scolastico di quanto potesse immaginare.

[p.457]

Agonia dello stregonismo — A ragione si è rilevato che la fede nel diavolo e negli spiriti maligni poteva bensì richiamarsi soprattutto al Nuovo Testamento, ma che la disumanità con cui anche un semplice strangolamento di streghe era visto come una blasfema clemenza era piuttosto in sintonia con l'Antico Testamento, e che pertanto in nessun'altra parte si infieriva peggio che da parte dei puritani. Questa osservazione non coglie tuttavia il punto essenziale: cioè che la religione cristiana, intanto, si era più che sviluppata, che la fede satanica e la fede stregonica erano parte integrante di essa, e che l'assassinio delle

[25] Il codice del Tribunale criminale di Carlo V (1533), che pure fu opera di valenti giuristi e certamente rappresentò per il suo tempo un progresso nel cammino della giustizia, tratta in speciali paragrafi sia il processo a carico delle streghe (magia e incantesimo) sia le pene relative. Naturalmente vi si minaccia la morte sul rogo, ma solo nei casi in cui sia stato perpetrato un danno concreto e dimostrabile (nella prassi bastava certamente un danno esiguo); ma la semplice magia, senza danni rilevanti, cioè il vero e proprio delitto contro la religione, non venne più punita duramente, mentre la pena veniva rimessa alla discrezione del giudice.

streghe andò declinando solo col progressivo tramonto della sconfinata supremazia delle religioni positive.

[p.458]

Al medico di Harlem Anton van Dale si rende troppo onore citandolo in prima linea tra gli spegnitori dei roghi. I suoi dottissimi trattati sugli oracoli dei pagani e sull'idolatria si occupano esclusivamente dell'èra precristiana, cosicché solo di rado vi si critica la credu-loneria d'un autore cristiano. Il suo merito rispetto al razionalismo consistette perlopiù nel fatto che i più tardi deisti inglesi poterono usare senz'altro le armi critiche — da lui usate e collaudate contro la divinazione e contro la superstizione di Greci e Romani — anche contro le sibilline Scritture dei cristiani. Perciò viene spesso ricordato dai deisti, e ancor più citato e trascritto. Ancora nei due trattati "*de Oraculis Ethnicorum*" (1683), già l'acclusa, indecifrabile calcografia è un indizio del fatto che all'autore stava a cuore l'esaltazione del Cristianesimo e dei suoi veri misteri, nonché la vittoria di quei misteri sugli inganni degli idolatri. Peraltro si lascia andare ad una certa critica della Bibbia, piuttosto esteriore, dubita dell'ispirazione dei Settanta interpreti, respinge con dotte motivazioni una celebre profezia relativa al messia (dei tempi di Augusto), e intende spiegare gli oracoli come invenzioni di avidi sacerdoti e non come opere del demonio.

Certamente van Dale si pronunciò con vigore contro lo stregonismo, ma non prima del 1696, nelle sue *"Dissertationes de Origine ac Progressu Idolatriae et Superstitionum etc."*; ma anche qui, in modo univoco, solo nella dedica al famosissimo medico e letterato Theodor Jansson. Qui egli parla — come un eretico — della fede in maghi e streghe, in particolare della fede nel patto col diavolo. E critica il gesuita Delrio. È deplorevole, osserva, che uomini cattivi e superstiziosi abbiano, con astuzia e ferocia, privato della vita e dei beni migliaia di persone innocenti che erano dette maghi e veggenti, senza che costoro abbiano mai commesso delitti di sorta.

Purtroppo, neanche la Riforma ha eliminato queste scemenze dei religiosi. Dopo questa invettiva, van Dale indica la scopo principale del suo libro: stabilire il testo originale della Bibbia al disopra di tutte le versioni, contenere l'interpretazione dei detti biblici relativa a spiriti e diavoli, porre un freno alla corruzione dell'esegesi operata dalle falsificazioni, espungerne le storie diaboliche che si sono infiltrate nella dottrina cristiana attraverso lo studio degli scrittori antichi. (In questa occasione, van Dale contesta la scipita consuetudi-ne dei poeti umanisti di mettere sulla bocca degli antichi ebrei i nomi delle divinità greche, confondendo così Cristo con Belial.) Insomma, egli non nega l'esistenza di demoni maligni; ma non saprebbe dire fin dove arriva il loro potere reale. Può sembrare, con questo, che si discosti dalla fede comune, tuttavia egli si richiama al saggio Gassendi.

[p.459]

Cattiva coscienza — I roghi stregonici si spensero — seppure troppo lentamente — solo quando, vuoi presso le sanguinarie facoltà universitarie vuoi tra il popolo che vi assisteva appagato, si andò estinguendo altresì la buona coscienza, in breve, quando quella deter-minata visione del mondo risultò mutata. È degno di nota come la cattiva coscienza

cominciò a muoversi anche presso quei giuristi che, per ragioni esterne o interne, non osavano mettere in dubbio la stregoneria nel suo complesso; si attestavano sul punto di vista della legge scritta — diciamo per esempio della "Carolina"-, dichiarando quantomeno il sabba delle streghe e la fornicazione diabolica come fantasticherie e autosuggestioni, sicché la pena di morte mediante il fuoco si doveva infliggere solo per provati danneggiamenti. È il caso di Fichard, giurista di Francoforte (1564), del mecklemburghese Godelmann, che razionalisticamente distinse tra possibili incantesimi di persone e di animali, e, per contro, cose impossibili (viaggi aerei, patti col diavolo), richiamandosi al *Canon Episcopi;* e così pure Lerchheimer da Heidelberg (1585). Alla fine del Cinquecento vi furono perfino singoli giudici di streghe i quali giudicavano in base alla costituzione "Carolina", smettendola di trattare come realtà assurdi viaggi stregonici, tresche diaboliche e racconti del genere.

Di più. Persino il peggiore innovatore del "Martello delle streghe", colui che diventò anche in Germania un'autorità per il futuro processo stregonico, il gesuita spagnolo Martin del Rio, (1551-1608), che trascorse tutta la sua vita in Olanda e che — quale persecutore di eretici — aveva sulla coscienza più vite umane di suo fratello al servizio dello sterminatore duca d'Alba, ebbene, perfino quest'uomo ritenne cosa saggia cedere in alcuni punti allo spirito del tempo, in modo da poter sembrare — ad osservatori miopi — un giudice equilibrato; censurò infatti la prova dell'acqua e la prova dell'ago, raccomandando con levigate parole la rinomata "moderazione" nella tortura. Da allora, tuttavia, poterono richiamarsi a Delrio i gesuiti — detti i "sacerdoti spagnoli" — i quali erano stati chiamati espressamente in aiuto dai vescovi e dai prìncipi religiosi per ridurre in cenere l'eresia tedesca travestita da stregoneria e per ridurne i difensori — in un modo o nell'altro — al silenzio. Si legga in Soldan-Heppe (II, p.32 segg.) fino a che punto, nei principati ecclesiastici della Germania, operassero insieme brama di denaro e paura dell'eresia, tanto che dovette intervenire lo stesso Ferdinando II.

Il fatto è che, nel secolo successivo alla promulgazione della bolla sulla stregoneria, la prassi religiosa del diritto e del processo penale aveva fatto in modo che tanto il popolo quanto i potenti — nonostante le obiezioni delle persone avvezze a ragionare — facessero l'abitudine ai roghi come ad un fatto ovvio, normale. Perfino quei coraggiosi che cercavano, con lentissimi risultati, di far luce sull'ottenebramento mentale, alla lunga erano costretti per la loro sicurezza, o in conseguenza d'una idea coatta, a riconoscere l'esistenza delle streghe e di altre idee superstiziose. Solo quando l'epidemia dell'alienazione, al pari di altre pestilenze, prese ad attenuarsi, allora accadde nuovamente che la plebe — come nei primi decenni dei roghi — facesse giustizia sommaria linciando i carnefici, come occorse in Inghilterra al "cacciatore di streghe" Matthias Hopkins.

[p.460]

Grandier — Anche in Francia divamparono i patiboli, a dispetto del fatto che vi regnassero un indifferentista come Enrico IV o uno statista come Richelieu. Sembra particolarmente significativo — per la Francia — che colà potesse esser condannato per stregoneria un parroco, Urbain Grandier, di Loudun, per aver sedotto molte donne e ragazze, anche nel

confessionale; mariti e padri offesi gl'intentarono il processo, mentre certe monache indemoniate, con le quali egli non aveva mai avuto a che fare, testimoniarono contro il prete bello, brillante, altezzoso, qualunque cosa si pretese da loro; malgrado la tortura, Grandier non si lasciò estorcere nessuna confessione o informazione sui suoi complici. Prima del rogo, com'era concesso di frequente, doveva esser strangolato col capestro per abbreviare il supplizio; sennonché i religiosi imposero che venisse bruciato vivo (1634). Dev'essere stato, comunque, un uomo franco ed onesto; aveva scritto un libro contro il celibato, senza rinnegare le proprie trasgressioni sessuali[26].

Si continuò coi roghi fino alla Rivoluzione Francese. Nella Svizzera, l'ultima strega venne arsa nel 1785, in Posnania nel 1793. La connessione tra fede nel diavolo e fede nel dio si manifestò anche nel fatto che il processo per stregoneria venne applicato, in moltissimi casi, contro gli eretici, vale a dire — secondo l'uso linguistico dell'epoca — contro gli atei. In altre parole, si spediva al diavolo — nel nome del Dio! — chi non credeva né all'uno né all'altro.

Tuttavia, occorre evidenziare ancora una volta che l'estensione dei processi per stregoneria ad eretici e atei, e in certe occasioni a protestanti isolati (la sopra ricordata strega di Kempten, nel 1775, era passata segretamente alla fede protestante di suo marito), si verificò solo dopo che fu tramontata la pura e semplice fede stregonica, quando ormai le esecuzioni sui roghi fruttavano soldi come — poniamo — la vendita di fanciulli ad eserciti stranieri. Così è documentato che, nel XVII secolo, i vescovi di Magonza, Bamberga e Würzburg organizzarono battute di caccia alle streghe per incrementare i loro patrimoni. In effetti, l'epoca delle più vergognose — e oramai insincere — persecuzioni alle streghe fu quella della guerra dei Trent'anni. I crimini della fede prosperarono nel tempo della più generale guerra di religione.

[p.461]

Volendo valutare la parte avuta nella follia criminale dei roghi stregonici nel confronto tra cattolici e protestanti, Roma ne esce sicuramente peggio sul piano morale, Wittenberg su quello intellettuale. Il cattolicesimo non cessò di uccidere, perché alla corte papale già predominavano frivoli dubbi riguardo alla stregoneria e agli altri dogmi; nel protestantesimo si continuò ad uccidere di buona lena, bigottamente, finché si rimase convinti dell'esistenza delle streghe. Appunto per questo la critica dello stregonismo si esercitò dapprima nella Germania protestante (in modo radicale solo nell'Ottocento), mentre la Chiesa cattolica fino ad oggi — e in linea di principio — non ha rinunciato ancora a diavolo e streghe. Da notare, inoltre, come anche in questo campo, all'interno del protestantesimo, l'intima devozione dei pietisti, solo per essersi opposta alla ligia ed esteriore fede dogmatica, spianasse suo malgrado la strada all'Illuminismo; in Prussia fu Federico

[26] Una netta presa di posizione a favore dello sfortunato Grandier si trova là dove difficilmente la si cercherebbe: in uno dei lievi e arditi componimenti del dimenticato Cyrano de Bergerac, riportato alla luce solo dall'omonimo pezzo teatrale di Rostand. Il saggio è intitolato "*Contre les sorciers*"; ed era preceduto da uno spettrale riscontro, il cui eroe è Agrippa di Nettesheim. Incontreremo più avanti la figura, così difficile da classificare, di questo Cyrano, nel ruolo di ateo nella cerchia di amici di Gassendi.

Guglielmo I° che, sotto influssi pietistici, pose praticamente termine ai processi stregonici, sottraendoli alla giurisdizione dei tribunali patrimoniali.

Ricomparsa dei roghi — Siamo stati abituati, da un'ottimistica tradizione storiografica, a vivere tranquilli, come se queste orripilanti uccisioni di donne — di cui nel corso dei secoli caddero vittime non centinaia di migliaia ma probabilmente milioni di persone — fossero fantasmi d'un fosco passato, che non possono ripetersi, alla medesima stregua delle devastanti epidemie di peste o di lebbra. Del che non dovremmo sentirci poi tanto sicuri. Sappiamo poco delle condizioni sotto cui epidemie come peste o lebbra possono ricomparire tra i popoli, e non sappiamo abbastanza, purtroppo, dei poteri che — per vie carsiche, sotterranee — vagheggiano una riesumazione della caccia alle streghe.

La logica del fanatismo è rimasta quella antica, e la credenza nella stregoneria, ove non sia estirpata dalle radici, può portare di nuovo a carneficine di massa. Come nella logica dell'odio bellico. E la credenza nelle streghe non è affatto sradicata; a tenerla in vita ci pensano l'incorreggibile tradizione della Chiesa di Roma e l'esecrabile caparbietà dell'ortodossia protestante. Fino a quando le Chiese restano avvinte alla fede nel Diavolo, resterà sgombra la strada per la più selvaggia credenza stregonica e per il ripristino della caccia alle streghe.

[p.462]

Negli anni del "Kulturkampf", Friedrich Nippold lanciò un grido d'allarme sotto il titolo "*L'attuale rianimazione dello stregonismo*" (1875); l'opera è negativamente influenzata dalla coeva temperie spirituale, tradisce troppa paura dei Gesuiti, confonde di frequente fede stregonica con rinnovata fede nei miracoli e con momenti di estasi, mette in guardia di fronte al pericolo cattolico più che al pericolo protestante; pur tuttavia vale la pena di prestarvi attenzione per la riuscita dimostrazione che c'è un "metodo" nella riesumazione della fede stregonica, che si tratti d'una strategia consapevole — come ritiene Nippold — oppure no. Già nel 1843 un monito analogo era stato lanciato da Soldan, lo storico dei processi per stregoneria.

E, per la verità, per quanto riguarda l'arrendevolezza dei governi nei confronti delle Chiese, gli ultimi settant'anni non hanno apportato alcun progresso. Il cieco re Giorgio di Hannover tentò, ancora nel 1850, di imporre al suo popolo un catechismo che intimava di credere nei patti demoniaci, cioè nei fondamenti di tutti i processi alle streghe; vero è che, in Sassonia, quel catechismo del diavolo non attecchì, però in sèguito venne pure introdotto in alcune Chiese americane.

Per il momento, e ufficialmente, il frequente manifestarsi di patti diabolici non viene più insegnato — in totale chiarezza e franchezza — né dall'ortodossia romana né da quella protestante. Se ne prova vergogna di fronte all'opinione pubblica; si nasconde la fede nel diavolo e nelle streghe dietro una prudente metafisica; si biasima — a quattr'occhi — la goffa credenza demonica e stregonica del popolo, e magari si arriva a negare il diavolo corporeo, personale, con tanto di zoccolo di cavallo e corna di caprone; tuttavia ci si guarda bene dall'opporre — alle superstiziose credenze degli strati popolari più retrivi —

un risoluto no della Chiesa. Come sarebbe possibile, d'altronde? Il diavolo fa parte integrante, in tutti i modi, del catechismo delle Chiese cristiane; e quindi, se esiste un diavolo capace di agire, con lui sono possibili anche i trattati.

Eppoi, per dire il vero, la soggezione di fronte all'opinione pubblica si avverte soltanto negli Stati europei più acculturati, le cui popolazioni — almeno indirettamente — sono passate attraverso l'Illuminismo e la grande Rivoluzione. Nei paesi non civilizzati, invece, i roghi continuano, senza che la Chiesa abbia niente da ridire; e non è affatto vero che le ultime, isolate esecuzioni di streghe abbiano avuto luogo verso la fine del Settecento. In Messico, nel 1860, venne bruciata una strega, nel 1874 una fattucchiera insieme col figlio; anche altrove, in America, ragazze e bambini furono uccisi per stregoneria in ossequio alla legge ecclesiastica.

[p.463]

In Europa, ormai, casi del genere non sono più possibili, fintanto che i tribunali debbono attenersi alla giurisdizione penale vigente; tuttavia vi si svolgono processi contro persone private che, di propria iniziativa, hanno organizzato cacce alle streghe. A Tarbes, in Francia, nel 1850 fu condannata una coppia di coniugi (e dopotutto ad una pena minore che per un furto di polli), che aveva seviziato a morte una sedicente strega; ad Aquisgrana si era accusata una povera donna di aver stregato una mucca. Questi, o consimili episodi, dimostrerebbero, in sé e per sé, solamente la sopravvivenza nel popolo della credenza stregonesca, in Francia come in Germania; che i criminali di Tarbes potessero appellarsi all'opinione d'un religioso, che la mucca stregata di Aquisgrana venisse guarita mediante procedure ecclesiastiche, ecco, potrebbe sembrare irrilevante se le supreme autorità chiesastiche — a dispetto del loro riguardo per l'opinione pubblica — non continuassero imperterrite a ribadire l'esistenza del diavolo, nonché la possibilità che possa prender possesso di singoli individui.

Ma ancora peggiore della dottrina ufficiale, che restava pur sempre guardinga, si presenta la situazione dei più diffusi manuali, che vengono raccomandati in via ufficiosa. Ciò che si propina ai giovani studenti di teologia, e ciò che ai consacrati chierici romani tocca di leggere quotidianamente nel loro breviario sulle vite dei santi, ebbene, tutto ciò predispone gli animi religiosi a credere quantomeno alle bastonate coi demoni, e più generalmente agli influssi demoniaci, come a fenomeni del tutto normali.

Un compendio ripetutamente approvato, come quello di morale teologica del casuista gesuita J.Pierre Gury, introdotto dal 1858 anche in Germania, contiene ovviamente non soltanto un capitolo sulla cacciata del Diavolo (giacché la Chiesa romana non intende rinunciare all'impiego del suo potere esorcistico), ma addirittura le concezioni medioevali su magia e stregoneria, pretendendo specialmente la fede nelle due forme di magia d'amore e di filtri venefici. Nulla sarebbe tuttavia più ingiusto che addossare la responsabilità di questa tendenza ai soli Gesuiti. Il francescano Andreas Gaßner (da non confondere con l'esorcizzatore J.J.Gaßner che cent'anni prima, come s'è detto, compì le sue malefat-

te finché fu pensionato dall'imperatore Giuseppe) diede alle stampe — ancora nel 1869, e con "licenza" del generale del suo ordine — un libro che si occupa quasi esclusivamente del trattamento ecclesiastico degli indemoniati. E il cammino dall'esorcismo sacerdotale fino al supplizio dei processi stregonici non è poi così lungo quanto pensano, probabilmente, i cattolici perbene; in entrambi i casi si tratta — senza curarsi molto del corpo — di salvare l'anima dal diavolo!

[p.464] Gaßner mette in guardia solo dal prendere troppo facilmente per buone le lamentele degli indiavolati, in particolare delle donne; ma ancor più pressante è il suo monito di fronte all'eresia di dubitare nel potere esorcistico della Chiesa. Egli mutua dalla psichiatria diverse espressioni, discorre assai modernamente delle cause psichiche e morali delle malattie, tenendo però ferme e indiscusse le "infestazioni" demoniche. Giudica con maggior clemenza le vittime più o meno incolpevoli del diavolo, distinguendole dai veri e propri indemoniati, i quali si sono votati al demonio (esattamente come nel Martello delle streghe) giacendosi con un "incubo" o un "succubo".

Come nel "Martello", si attribuiscono al demonio anche anomalie sessuali, e precisamente fantasie perverse riguardo a Cristo e alla Vergine. Al modo in cui, nel XVII secolo, lo sterminio degli eretici fu condotto dai vescovi tedeschi sotto il pretesto della persecuzione alle streghe, vi fanno riferimento appunto le norme e le condizioni per cui un individuo era sospetto di piccolo o grande "invasamento": è sospetto, per esempio, chi ha disgusto dei cibi consacrati, chi tradisce paura dinanzi alle reliquie, chi bestemmia i santi, chi non si sente di guardare in faccia un chierico. L'esorcismo stesso ha luogo secondo un antichissimo rituale, e sarebbe sbagliato voler qui definire particolarmente superstiziose singole prescrizioni (come nascondere un biglietto con su scritta la formula di scongiuro, o la paura della vendetta del diavolo esorcizzato). Se lo scongiuro era efficace, cioè se il malato aveva dolori, allora quel supplizio poteva esser prolungato per molte ore. Se l'invasata cominciava ad insultare il sacerdote durante l'esorcismo, allora essa doveva esser considerata un'impostora; giacché un demonio non osa facilmente tanto.

A caratterizzare l'odierno atteggiamento della Chiesa cattolica, basta rilevare che la terribile bolla del 1484 non è stata mai revocata o sconfessata. Il Concilio Vaticano ha messo al bando come eresia ogni attacco contro la fede nel diavolo e nelle streghe. E ciò contro l'opinione popolare che — almeno in Germania — parla della stregoneria come d'una superstizione, anche negli ambienti dei buoni cattolici. Roma usa la voglia di miracoli dei suoi fedeli "romanzi", o neolatini, per lasciar sopravvivere la follia stregonica. Quanto meno in linea di principio.

La risoluta rianimazione della fede nei miracoli (segnatamente in Francia e in Germania) difficilmente può esser posta in immediato rapporto con gli sforzi che vorrebbero reintrodurre le persecuzioni contro le streghe. Tuttavia una connessione c'è; in una determinata situazione politica la Pulzella d'Orleans venne bruciata come una strega, in un'analoga

situazione politica sarà poi venerata come una santa, con l'ufficiosa approvazione della Chiesa.

[p.465]

Ritorno allo stregonismo di Vilmar — Attualmente, solo lo Stato ha eliminato dappertutto lo stregonismo dalle sue leggi. Certo, la Chiesa protestante è più imbarazzata di quella cattolica, a prescindere dal fatto che le sue correnti liberali hanno rinunziato senz'altro al diavolo; ciò nonostante, un autorevole studioso come August F. Chr. Vilmar pubblicava, ancora nel 1856, una "*Teologia dei fatti*", in cui si ripresentava il diavolo non solo simbolico, ma anche quello corporeo, come un dato di fatto dell'esperienza. Ancora nella "*Dogmatica*" di Vilmar (del 1874, edita dopo la sua morte) si legge che esiste un diavolo, che esso possiede sulla terra un regno organizzato, che si può distinguere d'acchito un indemoniato da un demente, che persone votatesi al diavolo possono influire sulla natura a danno dei loro simili. Ciò che Vilmar ci propina circa la storia della stregoneria, si potrebbe accettare amichevolmente come un errore, tanto più che gli riuscì di basarsi su errori d'un Jakob Grimm e di studiosi minori: che una volta, cioè, ci fosse realmente qualcosa di simile ad una consorteria di streghe, una corporazione di persone affezionate all'antico paganesimo tedesco e praticanti arti e costumi di quel passato.

Già Goethe aveva nobilitato poeticamente e umoristicamente — nella sua "Prima notte di Valpurga" — questa visione tutt'altro che storica, molto prima di Grimm. Così si giustificherebbe, dal punto di vista cristiano, la difesa che Vilmar fa dei processi stregonici; nella lotta contro la corporazione stregonesca egli vedeva la contesa, non ancora terminata, tra riconoscimento e rinnegamento di Cristo, e nel rogo una legittima difesa contro il morbo dell'apostasia. E non lasciava dubbi sul fatto che non soltanto approvava l'annientamento delle streghe, ma che riteneva anche reali le arti magiche delle streghe, ovvero la loro effettiva azione sulla natura. In tal modo Vilmar giunse — nella seconda metà dell'Ottocento! — ad esaltare come azioni positive la Bolla sulle streghe ed ogni sorta di falsi e d'inconsce mistificazioni. Solo quando la Chiesa evangelica — che in lui però somiglia maledettamente a quella cattolica — avrà trionfato in tutti gli strati popolari, dovranno cessare pure i roghi per eretici e streghe. Questa potrebbe essere, in breve, la sua mal dissimulata concezione. A me non sembra del tutto irrilevante, anzi significativo del rapporto esistente tra potere statale ed educazione giovanile, il fatto che noi — come alunni d'un ginnasio cattolico in Austria — per quanto ci era dato apprendere sulla storia della letteratura tedesca, dovevamo in pratica avvalerci del noto manuale di questo teologo protestante che veniva ufficialmente raccomandato per il suo timor di dio e delle streghe.

[p.466]

Con tale risveglio dello stregonismo, Vilmar non era isolato nella Germania protestante dell'epoca. Nella stregoneria non meno che nell'eresia, Carl Haas ravvisa (1865) parallele violazioni contro le barriere della natura umana e della suprema autorità disposte dalla divinità: "Vi furono e sempre vi saranno incantesimi, cerchi magici a cui l'uomo non può

accostarsi impunemente, spiriti di cui ci si vorrebbe impossessare e che non si possono domare."

Che anche la recente visione degli spiriti — il così detto spiritismo — voglia far credere alla reale esistenza delle streghe, si capisce da sé. Maximilian Perty la chiama magia oppure — con un impertinente uso linguistico — mistica, mentre riconduce molte delle presunte manifestazioni di stregoneria a misteriose forze di spiriti, offrendo così una certa legittimazione ad una parte dei processi per stregoneria.

Paura di Dio e Diavolo — Il temporeggiare della Chiesa cattolica, che ancora non s'è scrollata di dosso lo stregonismo, le sconsideratezze di singoli protestanti ortodossi, i sinceri tentativi di istupidimento da parte degli spiritisti, ed infine — di quando in quando — le fiamme dell'antica superstizione divampanti in luoghi diversi (non solo in Messico, Ungheria e Russia), mi fanno sembrare non superfluo accennare di nuovo, a conclusione di questo capitolo, all'intima connessione tra paura di Dio e paura del Diavolo quale causa prima di tutto lo stregonismo. L'irrecusabile dato di fatto che dappertutto, all'interno della Cristianità, dominava la stessa fede nel potere e nella dannosità delle streghe, e che ciò condusse alle medesime orribili misure difensive, lo si è voluto spiegare — con dubbio storicismo — sulla base di singoli fenomeni accidentali, che avrebbero dovuto appunto inficiare l'unitarietà dello stregonismo, tirando cioè in ballo superstizioni orientali, germaniche, slave. In tutto il mondo cristiano si è avuto riguardo per il cristianesimo, chiudendo rispettosamente gli occhi di fronte alla pura e semplice verità: che lo stregonismo è nato e cresciuto all'interno della Chiesa al pari degli altri dogmi. E ancora, che la Chiesa fece penetrare dapprima nei cristiani la follia stregonica, maturata nel suo complesso, e poi la fece uscire, solo tramite la tortura, cercando in più di usarla unitariamente — cioè cattolicamente — per annientare l'eresia, e che in queste imprese la Chiesa protestante è stata (come per altre cose) una brava, docile alunna della Chiesa cattolica.

Il dogma dell'esistenza delle streghe il protestantesimo lo ricevette in eredità — senza esitazioni né esami — dalla Chiesa preesistente. Ebbene, a me sembra esser estremamente importante che quel razionalismo che, da credente, combatteva solo l'incrollabile concetto di Dio delle religioni positive, e quell'Illuminismo che doveva liberare il popolo disgraziato dalla positiva paura delle streghe, percorressero entrambi le stesse strade e pervenissero ad analoghi risultati. Superstizioso nella parola, il razionalismo si abbarbicò all'appellativo *Deus* e credette — nel suo astratto deismo — di aver superato le troppo umane rappresentazioni dell'essere supremo. Certo, fino allora non si sapeva, ma era tuttavia il medesimo razionalismo, la medesima superstizione verbale, nel fatto che vecchi e nuovi razionalisti non potevano districarsi dal concetto di strega, cercando sempre dietro la parola qualche cosa di oggettivo: paganesimo, veneficio, fornicazione.

[p.467] Ai candidi razionalisti sembrava del tutto inconcepibile che al disotto di parole come "strega" e "diavolo" (per arrestarsi, perfino da parte mia, al cospetto di "antidiavo-

lo") non dovesse nascondersi niente, ma proprio niente. E che le stesse torture, applicate da inquisitori di sentimenti affini, dovessero estorcere alle sventurate la confessione sulle insensate frasi dello stesso dogma. Già il Cardano era stato un illuminista razionalista di tal fatta, ed aveva ritenuto per realtà pure e semplici (come molti altri dopo di lui), non tanto i patti diabolici e i viaggi aerei, ma pur sempre la soggettiva fede delle streghe in siffatte arti magiche. Spero che mi si comprenda nella giusta maniera quando colloco queste streghe del pensiero alla stessa stregua del Dio "ideale" del deismo.

Inquisizione — Intanto sono corso avanti nell'esposizione — d'un mezzo millennio all'incirca — fino all'età contemporanea, per poter illustrare nel contesto la lotta contro la religione delle streghe, che a noi si è manifestata come parte della lotta contro la religione in generale. Non altrettanto minutamente potrò occuparmi dello strumento di cui si servì la Chiesa cattolica nella sua difesa della religione di Dio-diavolo-streghe, ossia dell'Inquisizione; tuttavia non mi è lecito passar sotto silenzio codesta istituzione, essendo l'ateismo — in ultima analisi — quell'orientamento dello spirito per il cui annientamento l'Inquisizione in Occidente ha bruciato e ucciso attraverso i secoli. Certo, ai tempi d'oro dell'Inquisizione, un qualche dubbio sull'esistenza del Dio non poteva osare di affiorare, neanche timidamente; ma quello che il santo tribunale della Chiesa cercava, con disumana crudeltà, di reprimere come "eresia", erano certamente con maggior frequenza le prime avvisaglie di quel generale movimento che aspirava a liberarsi dalla coercizione del cristianesimo ortodosso, e che avrebbe portato gradualmente al deismo, all'illuminismo, all'ateismo.

Di nuovo occorre tener fermo il fatto che il religioso tribunale degli eretici — denominato *Inquisitio hereticae pravitatis* — venne istituito dalla Chiesa solo quando la stabilità dell'onnipresente potere medievale della Chiesa si sentì minacciata dalla crescita d'un contropotere ereticale. Vero è che, ben prima di allora, un Agostino o qualche imperatore romano avevano pur cercato di convertire — con la forza o con minacce di morte — ora l'una ora l'altra setta eretica, utilizzando scelleratamente per la conversione anche l'accidentale massima del Nuovo Testamento "*compelle intrare*" (respinta poi solo da Bayle).

[p.468]

Anche il santo Tommaso aveva legittimato una persecuzione ancora più dura degli eretici con questa agghiacciante logica: si deve evitare in tutti i modi un eretico impenitente, e lo si evita al meglio sopprimendolo. Ad una piena organizzazione del *Sanctum officium* (come pure si chiamò l'Inquisizione) si giunse però solo durante il regno del politico e sanguinario papa Innocenzo III (1198-1216). Il quale era del resto un signore tanto dotto quanto dinamico che, con straordinaria energia, seppe imporre consapevolmente la diretta supremazia del vescovo di Roma sullo Stato della Chiesa, l'egemonia indiretta su Italia, Francia, Germania, Spagna; Innocenzo III non si accontentò più del titolo di vicario

di Pietro, nominandosi vicario di Cristo e di Dio. Poteva vantarsi di aver portato al mondo il terrore delle guerre di religione. Prima di lui, la cristianità aveva invero già intrapreso delle crociate, ma solo contro i presunti barbari, contro i supposti "infedeli" — vale a dire i non cristiani — che tenevano in loro possesso la cosiddetta "terrasanta".

Innocenzo III, al quale non riuscì più una vera crociata contro i Turchi, ebbe per primo la temerarietà di predicare la croce contro i cristiani medesimi, di fare d'una guerra di religione una guerra civile, di incitare prìncipi e popoli allo sterminio di cristiani di diversa confessione. Di per sé, il dogma — anche il più rigido — non comportava lo sterminio delle persone che ne mettessero in dubbio o negassero l'oggetto; ancora Atanasio respingeva qualsivoglia costrizione. Solo quando il papato, coi suoi più gagliardi esponenti, cominciò a vagheggiare il sogno d'una monarchia universale per la sua Roma, e credette anzi di realizzarla, in quel punto creò il diritto alla guida delle guerre religiose, perfezionando l'Inquisizione fino a farne lo strumento giuridico di questa realizzazione.

Questa méta poté esser raggiunta solo mediante una rottura con la tradizione, che aveva riservato la giurisdizione temporale ai prìncipi, quella "spirituale" ai vescovi. Era relativamente facile fissare le straordinarie prerogative degli inquisitori al di sopra dei poteri dei vescovi, solo debolmente riluttanti; il che costituiva, d'altronde, solo un aspetto dell'evolversi della Chiesa papale in monarchia assoluta. Lo Stato temporale recalcitrò più a lungo, ma alla fine si rassegnò al ruolo ignominioso di boia e di manutengolo, fungendo da "bollitore di eretici", mentre la Chiesa si assumeva la responsabilità ufficiale della magistratura. Nella stessa Italia — paese della residenza papale — i papi rimasero piuttosto riservati, dovendo tener conto dei mutevoli umori popolari e mostrare certi riguardi verso le fazioni all'interno delle repubbliche, dei comuni e dei principati. In Francia, dove l'Inquisizione nel XIII secolo poté esibire la più cruenta delle sue opere, Roma soccombette presto all'affermarsi d'una Chiesa nazionale francese e, ancora più tardi, ma per sempre — malgrado occasionali ricadute — dovette cedere allo spirito dell'Illuminismo.

[p.469] In Germania, dove popolo e clero si erano ribellati contro i primi inquisitori assassinando un Corrado di Marburgo (1233), il papato alla fine ebbe la meglio grazie all'introduzione del "Martello delle streghe", perché tutti i regnanti, oltre che purtroppo (in concorrenza con loro) gli stessi imperatori, credettero di trovare la propria convenienza cercando accordi con Roma, vale a dire nella sottomissione a Roma. L'Inghilterra accondiscese ai roghi per gli eretici, insistendo tuttavia sulla sovranità dello Stato sopra l'Inquisizione. In Spagna, dove erano penetrati l'eresia dalla Francia meridionale insieme con la non cristianità di Arabi e di Ebrei dall'Africa, la monarchia sempre più forte credette di aver ogni ragione di utilizzare lo strumento chiesastico dell'Inquisizione; e sarà arduo accertare se e fino a che punto proprio in Spagna — dove i tribunali clericali infierirono sugli eretici più a lungo e più sanguinosamente che altrove — i sovrani fossero davvero i padroni degli inquisitori.

Il sogno d'una monarchia universale del papato non divenne realtà. Certo, in Francia, Spagna, Italia, Inghilterra, vennero bruciati innumerevoli eretici, e in più la guerra religiosa contro gli hussiti si concluse con una vittoria pressoché totale, ma, a lungo andare, Roma subì la sua prima sconfitta contro il potere temporale alleato con Lutero. Roma fu costretta a rassegnarsi ad un sicuro dato di fatto, ossia al successo conclamato d'una eresia vincente. Da quel momento in poi — suppergiù dopo il cardinale Caraffa e il Concilio Tridentino — l'Inquisizione cessa di essere l'arma sincera, o almeno usata in buona coscienza, della fede unitaria. Essa diventa certamente lo strumento politico della Controriforma, aiutando a riconquistare Polonia, Ungheria, Germania meridionale e Francia; ma non può più proporsi seriamente di sgominare l'eresia all'interno dell'Occidente cristiano.

La guerra dei Trent'anni — l'ultima grande guerra di religione — ha termine difatti, dopo che l'Europa si è dissanguata fino allo stremo, con un riconoscimento della confessione protestante. L'Illuminismo, esteso ben oltre i confini del protestantesimo, diventa la parola d'ordine anche dei prìncipi; e presto la grande Rivoluzione Francese porrà fine nel medesimo tempo all'assolutismo monarchico e all'Inquisizione. All'atto pratico, l'Inquisizione venne abolita in Roma ben tre volte: nel 1809 dall'invasione dei Francesi, nel 1848 a causa della piccola rivoluzione, nel 1870 con la soppressione dello Stato della Chiesa. Nella teoria, invece, Roma — che non ha dimenticato né imparato nulla — resta saldamente fedele all'istituto inquisitorio, come pervicacemente persegue la sua "missione" di restaurare la cattolicità, ovvero l'universalismo della Chiesa, mandando al rogo tutti gli eretici e le streghe, tutti i maghi e i liberi spiriti, tutti gli indifferenti e tutti gli atei, cercando di liquidare con tutti i mezzi l'umanesimo della civiltà.

[p.470]

14. IL CUSANO

NICOLÒ DA CUSA – IL CUSANO E HEGEL – MISTICA DEL CUSANO – MISTICI E LIBERI PENSATORI – PANENTEISMO

Come già detto, nel comprensibile desiderio di esporre contestualmente il vasto percorso della religione stregonica, io ho tenuto dietro alla lotta contro la Bolla e il "Martello delle streghe" e contro l'orrendo abuso dei relativi processi, fino all'estinzione di codesta religione. Ora non mi rimane che risalire a ritroso, dall'attuale XX secolo, per approdare nel pieno del Quattrocento, e riprendere da quella svolta la lotta contro altri dogmi religiosi, là da dove l'abbiamo abbandonata — suppergiù nell'epoca del Concilio di Basilea — a causa dello stregonismo.

Nicolò da Cusa — Abbiamo visto che in quel tempo un moto rivoluzionario della Chiesa — noto col nome di "riforma" — si avvertiva dappertutto nell'aria, non solo in Germania, dove i successi degli Hussiti incitavano francamente all'emulazione. Intanto, voglio

tentare di mostrare — nella figura d'un eccellente principe della Chiesa — come un uomo superiore ai suoi contemporanei per cultura ed ingegno cercasse tuttavia di appoggiare la Chiesa, appunto perché era un teologo.

Mi propongo dunque di analizzare il ruolo che il Cusano svolse nell'evoluzione del razionalismo. Accennerò poi (molto più brevemente di quanto avrei prima ritenuto necessario) alla sciagurata azione che, dopo tutte queste correnti, la Riforma stessa esercitò sulla storia della liberazione dello spirito allorché essa, d'improvviso, diventò una realtà storica e addirittura una potenza. Vista dall'unilaterale punto di vista del mio assunto, la cosiddetta Riforma fu un traviamento, un'aberrazione dal quel movimento che aveva come suo obbiettivo la liberazione dello spirito. Dovremo quindi, per più di un secolo, lasciar la Germania in balìa della sua Riforma, per osservare come nel frattempo — nell'Europa romanza — il Rinascimento, quasi sempre immunizzato dalla Riforma, proseguisse il cammino della liberazione che aveva imboccato a partire dal XIII secolo.

Il Cusano e Hegel — Sulla linea di demarcazione tra il cosiddetto Medioevo e l'Età moderna c'è questo Niccolò da Cusa/Kues (Treviri) — comunemente chiamato il Cusano —, il quale doveva renderci profondamente coscienti del fatto che la storia della filosofia non coincide con la storia della razionalità. Nella storia della filosofia, il Cusano non è stato ancora apprezzato secondo il merito; a lui, quale perfezionatore e superatore della Scolastica, si dovrà un giorno assegnare un posto analogo a quello d'un Hegel, non certo più geniale, il quale completa e supera a sua volta il razionalismo. Movendo dai due pensatori, che nell'eterna lotta col linguaggio non giunsero tuttavia all'espressione leale della loro estrema confessione, le strade si sono divise: a destra, verso una sofistica rifondazione del cristianesimo, a sinistra, verso un dogmatico ateismo. [p.471] Tutti e due si illusero di poggiare sulle scienze esatte del loro tempo, il Cusano più sulla matematica, Hegel maggiormente sulla filosofia della natura; entrambi agirono da stimolo sulla scienza, ma non vi apportarono alcun durevole contributo, proprio perché — essendo filosoficamente superstiziosi nell'espressione — posero la loro straordinaria sagacia al servizio di sterili tentativi, cioè di conciliare il sapere del loro tempo con la dogmatica cristiana.

La somiglianza tra i metodi di Hegel e del Cusano stupirebbe assai se si volesse rappresentare la concezione fondamentale del vecchio cardinale — ovvero la *coincidentia oppositorum* — nella terminologia di Hegel, ossia nella ternaria successione di tesi, antitesi e sintesi; allora si riconoscerebbe forse lo strano dio hegeliano analogo al dio del Cusano, nella sua qualità di spirito oggettivo. Anche nel carattere quei due uomini eccezionali ebbero qualcosa in comune; sennonché le circostanze dell'epoca fecero sì che Hegel, per la sua sottomissione al dogma cristiano, fosse riconosciuto solamente come il *summus philosophus* della Prussia e della Germania, laddove il Cusano — grazie al suo attivo sostegno a favore della supremazia papale — ottenne la dignità cardinalizia, e probabilmente, se fosse vissuto solo poche settimane più a lungo, sarebbe diventato addirittura papa.

Mistica del Cusano — Si farebbe certamente un torto se — a cagione dei successi nella sua carriera ecclesiastica — si definisse Nicolò da Cusa (nato il 1401 a Cues sulla Mosella, morto il 1464 a Todi in quel di Perugia) un arrivista o un ipocrita. Avrà certamente servito il partito papista in buona coscienza, avrà oscillato tra l'ambizione degli studiosi e l'ambizione dei prìncipi della Chiesa, e solo verso la fine della sua vita — anche allora, quale amico del papa in carica, con un certo imbarazzo — sarà pervenuto, con maggior chiarezza e decisione che nei suoi anni di formazione a Basilea, a questo convincimento: la Chiesa necessita d'una riforma a tutti i livelli, la fede abbisogna d'un approfondimento tramite il "sapere del non sapere" (*docta ignorantia*).

In ciò consisteva la sua mistica. Il suo famoso libro "De docta ignorantia", certo, l'aveva pubblicato già nel 1440; ma solo negli ultimi anni della sua vita il suo insegnamento si elevò alla consapevolezza che (come credo di poter dire) la massima felicità dello spirito consiste in una sempre infruttuosa caccia alla saggezza. In rapporto alla carriera del Cusano, non è superflua l'avvertenza che egli fu un contemporaneo di quei papi che caratterizzarono una decadenza religiosa del papato, preparandone la più profonda degenerazione morale. Brama di denaro era subentrata al posto della brama di potere; all'interno della Chiesa cattolica, i sempre più diffusi abusi reclamavano fortemente una riforma, e i vescovi migliori esigevano la subordinazione del papa al concilio. Nondimeno, fino a poco prima della morte, il Cusano seguitò a difendere l'assolutismo papale.

[p.472] Nicolò era figlio d'un agiato pescatore e vignaiolo, sentì assai presto la sua inclinazione per cose più alte, e scappò dal padre per poter studiare. Ottenne la sua prima educazione nei Paesi Bassi, alla scuola dei "Fratelli della vita comune", dove anche il visionario Tommaso da Kempis e lo scettico Erasmo avevano, o avrebbero ricevuto, la loro formazione. In Italia studiò il diritto canonico, e più tardi, quando la pratica processuale gli venne in uggia, fu ordinato sacerdote. Chiamato a partecipare al Concilio di Basilea per la riforma (1431-1443), sembrò favorire in un primo tempo un compromesso tra potere imperiale e potere papale; ma in seguito, nel suo primo libro "*De concordantia catholica*", si schierò decisamente al fianco della minoranza soggetta al papa regnante, la quale, dopo che la Francia ebbe imposto i suoi speciali diritti, voleva mantenere almeno in Germania la medioevale supremazia del papato. Personali relazioni col legato pontificio possono esser state determinanti. Il Concilio fu trasferito in Italia — in forma ufficiale — mentre la maggioranza ribelle restò a Basilea, dove elesse un antipapa. Con una delegazione, il Cusano si recò dall'Italia a Costantinopoli, per trattare circa un'eventuale unificazione tra le Chiese d'Occidente e d'Oriente; l'impresa restò senza esito, ma il Cusano riportò dall'Oriente il pensiero che considerava come illuminazione e soluzione di tutti gli enigmi teologici. Eccolo: Dio è l'unità degli opposti, essendo infinitamente grande ed insieme inerente nell'infinitamente piccolo. Cusano ritornò in Germania, nel monastero di Eiffel (di cui era diventato il priore), dove scrisse il suo libro sul sapere e sull'ignoranza.

[p.473]

Panteismo del Cusano — Durante le diete tedesche dell'Impero — quale instancabile oratore, oltre che in qualità di diplomatico —, Cusano si schierò contro la maggioranza

del concilio, a favore cioè dell'assolutismo del vecchio papato. Gli riuscì persino di guadagnare alla sua parte i prìncipi elettori non tedeschi. Tuttavia, mentre conseguiva successi politici utilissimi a se stesso e ad un partito che, grazie a tali successi, divenne il partito dell'ortodossia, Cusano — come pensatore e come scrittore — proseguì un percorso non meno ereticale di quello di Meister Eckart. Il quale non aveva preso le mosse dalla matematica, e tuttavia aveva già insegnato l'inconoscibilità del Dio infinitamente grande e la parziale conoscibilità del Dio nell'infinitamente piccolo. Asserendo, magari, che nessun maestro in Parigi poteva comprendere come mai Dio potesse trovarsi in una mosca. "Io mi pongo nel nulla della pura divinità; colà sprofondo eternamente dal nulla all'io, per divenire dal nulla un io." Ci troviamo già di fronte al pio panteismo, che il Cusano adesso rappresenta in modo sempre più estatico, come se lui — nel mondo della realtà — non fosse stato un autentico agente della Chiesa papale ortodossa. Non spetta a me indagare per quali influssi il Cusano pervenisse al suo panteismo, dato che questa mistica cattolica ha un rapporto piuttosto lontano con la storia dell'ateismo; né se il Cusano fosse debitore della sua mistica al solo Meister Eckart, se avesse letto (com'è probabile) la teologia naturale (*Theologia naturalis*), appena composta, di Raimondo Sebunde[27], o se infine avesse mutuato le proprie speculazioni sul più grande e il più piccolo dal matematico inglese Thomas Bradwardine (o comunque costui le chiamasse); tutto ciò non può avere interesse per noi.

Ci basti sapere che l'uomo ormai predestinato, o segretamente designato al cardinalato, l'uomo che in occasione dei suoi viaggi di emissario pontificio aveva accumulato ingenti ricchezze ricavate dalle indulgenze, fu — nelle opere di quest'epoca — un avversario dichiarato della teologia ufficiale che doveva dimostrare non solo l'esistenza di Dio, ma anche la verità dei dogmi cattolici con l'ausilio della ragione. Sennonché il Cusano conosce unicamente un Dio sconosciuto, al quale ci si può approssimare lentamente soltanto mediante la conoscenza delle sue più minuscole creature.

[p.474] C'è in lui un'altra contraddizione tra l'uomo emissario del papa e il libero scrittore. Il pericolo turco si è fatto — per tutto l'Occidente — più minaccioso che mai; Costantinopoli è ormai occupata dai Turchi. Ed ecco il Cusano predicare, alla dieta imperiale di Ratisbona, la guerra ai Turchi nel senso d'un pancristianesimo; nel medesimo tempo, però, scrive un libro intitolato "*De pace sive concordantia fidei*", un dialogo sulla religione in cui per la verità non si abbandona più il cristianesimo, come in precedenti o futuri dialoghi religiosi, occultamente o apertamente in balìa degli eventi, in cui non riecheggia la favola dei tre anelli, ma dove tuttavia si esalta niente di più e niente di meno che un'unificazione di *tutte le professioni religiose* della terra: cristiani di tutte le confessioni, ebrei, turchi, persiani, indiani e tartari esprimono le loro idee, trovandosi d'accordo con

[27] Il suo "*Liber naturae*" fu terminato nel 1436; da quel momento, da protestanti e mistici, esso fu dichiarato un precursore delle loro dottrine. A torto, però. Non dovremmo lasciarci fuorviare dalla circostanza che uno spirito tanto superiore come Montaigne tradusse in francese (per suo padre) quel libro, dedicando all'autore un lungo capitolo nel suo saggio. Raimondo di Sebunde fu solo un poligrafo confuso, per niente affatto più libero di altri scrittori chiesastici del suo tempo. Lo stesso dicasi del meno spesso citato Thomas Bradwardine: la ragione viene trattata con rispetto fintanto che non pretende elevarsi sopra la fede.

Gesù, Pietro e Paolo, sull'asserto — già propriamente deistico — che esiste un Dio unico e che non ha molta importanza la forma del culto divino. Dio avrebbe infatti inviato diversi profeti ai differenti popoli. Si lascino quindi agli ebrei la loro circoncisione, ai pagani i loro idoli, ad ogni popolo le rispettive consuetudini, in modo da poter consentire pacificamente sull'adorazione dell'unico Dio.

Il Cusano è abbastanza cattolico e cardinalizio per far passare clandestinamente nella sua scrittura alcuni tentativi di svelare i misteri della Trinità e dell'incarnazione persino tra islamici e pagani. L'essenziale, però, di questo strano libro è il grido che esplode repentino: senza reciproca sopportazione e stima non riusciremo a scampare dalle ostilità religiose né dalle guerre di religione. Dalle guerre hussitiche, dalla conquista di Costantinopoli, nonché dal fallimento d'una riconciliazione tra la Chiesa d'Occidente e quella d'Oriente, il Cusano aveva imparato assai di più di quanto avessero appreso papi e imperatori.

La scuola del Cusano — Intanto, Nicolò è diventato vescovo di Bressanone e così — sentendosi come cardinale e, di lì a poco, come amico del nuovo papa, qualcosa di più d'un semplice vescovo — ingaggia un duello col duca del Tirolo, suo sovrano territoriale, cioè una battaglia per il primato della Chiesa. Incurante del fatto di esser stato scacciato dal suo vescovato, riprende la sua azione amministrativa e la sua attività di scrittore. Nel faticoso studio degli scritti dei suoi ultimi dieci anni, io non mi sono liberato dalla sensazione che egli, nella sua filosofia, diventasse sempre più lieve e giocoso, mentre peraltro — come principe della Chiesa — reclamava sempre più coraggiosamente una grande riforma, radicale e capillare, della Chiesa, venendo così a sostenere le concezioni del Concilio di Basilea che pure aveva tradito vent'anni prima. Del tutto ludico è, senza dubbio, il giuoco di palle da lui inventato, malgrado tutte le recondite allegorie matematiche; e giocoso mi sembra altresì il "*Dialogus de possest*"[28], che per la critica linguistica non acquista maggior serietà quando cerchiamo di esprimerne il pensiero nel linguaggio di Hegel: Dio è il reale in sé e il possibile in sé, intelligibile dunque solo nella sintesi di realtà e possibilità. (Nei suoi ultimi scritti, Cusano ha sviluppato ulteriormente la triplicità del pensiero: c'è una saggezza in sé, la saggezza a noi inconoscibile della possibilità, c'è una saggezza della realtà, che è però solo un riverbero della realtà; ma c'è anche un riflesso del riflesso, il [p.475] terzo grado della saggezza, la dottrina del poter diventare reale. A questo livello, il Cusano ha coniato la sua più pregnante parola, che ricorda singolarmente il *Tat-twam-asi* degli induisti: dio è il *Non-aliud*. Tu o io siamo Dio). E giocoso mi sembra pure, nel confronto con la sua grande idea della pacifica unificazione di tutte le confessioni del mondo, la sua vasta opera sulla setacciatura del Corano ("*De cribratione Alchorani*"); non poteva convincere i musulmani né far progredire i cristiani il fatto che le verità cristiane erano dimostrate in base al Corano più con sofisticaggini che con senso storico.

Il Cusano morì senza poter far ritorno nella sua diocesi; addirittura, era stato tenuto prigioniero qualche tempo dal duca Sigismondo d'Austria. Il duca non aveva tollerato che

[28] La parola barbara è una sintesi dei verbi "posse" e "esse", ed è intraducibile; ci accostiamo massimamente al suo significato pensando ad un sostantivo in cui siano riuniti i concetti di possibilità e di realtà.

il Cusano — mistico panteistico, e quindi eretico, come studioso privato, oltreché alfiere di idee riformistiche come cardinale — nella sua funzione di semplice vescovo di Bressanone praticasse tuttavia una "Realpolitik" ecclesiastica, mirando in pratica ad assoggettare tutta la regione del Tirolo alla sua egemonia spirituale.

Se io — in questa Storia del razionalismo — ho creduto di non poter ignorare il Cusano nonostante il suo oscillare tra un Dio inconoscibile ed una robusta fede ecclesiastica, vorrei anzitutto richiamarmi al fatto che il suo più ardito discepolo, Giordano Bruno, lo ha chiamato uomo divino; possiamo osservare con precisione come alle intuizioni matematiche del Cusano fece seguito la nuova astronomia di Copernico e come, insieme, al panteismo non cristiano di Bruno subentrò il panteismo cattolico; e seguire, successivamente, l'affermarsi della nuova psicologia di Locke, e come Toland — attraverso il panteismo laico di Bruno — finì per costruire il suo pantesimo ateistico. Tuttavia il Cusano ha lasciato anche, come suo retaggio, una scuola vera e propria; vi spicca Faber Stapulensis, nome latino di Jacques Le Fevre d'Etaples, che pubblicò per primo le opere del Cusano, e continuò ad operare come suo allievo, avendo a sua volta un discepolo in Bovillus (Charles Bouillé), il quale insegnò l'inconoscibilità di Dio. Da Faber Stapulensis, diversi fili conducono successivamente ad Agrippa di Nettesheim — il ciarlatano nella mistica —, il quale avrebbe proposto al mondo l'enigma della sua sonora risata e della sua scepsi sfrenata.

[p.476]

Mistici e liberi pensatori — Come s'è ricordato, Cusano aveva ricevuto la sua prima formazione a Deventer, nella Casa madre dei "Fratelli della vita comune". Sarebbe certamente non privo di significato poter rintracciare qualche ripercussione di queste reminiscenze giovanili nel futuro cardinale; ma io non ritengo che, in proposito, si possa andare oltre alcuni aspetti generali che, oltretutto, erano nel contempo caratteri del declinante Medioevo. I fondatori della Fratellanza e della "devozione moderna" erano avversari della Scolastica e del monachesimo, dediti ad una severa libertà ecclesiastica e ad una mistica contemplativa. Vedevano con grande chiarezza — già nella seconda metà del Trecento — gli abusi della Chiesa romana, discernevano l'antinomia tra l'istituzionalizzata dottrina cristiana e l'originario insegnamento di Gesù Cristo, sentendo la nostalgia per una sorta di cristianesimo primitivo, appellandosi direttamente alla sacra Scrittura, che essi ormai leggevano e facevano leggere nelle rispettive lingue popolari. Tuttavia, i Fratelli non erano battaglieri, ragion per cui non contrapposero dogmi nuovi a quelli vecchi; si dovrà quindi accettare quanto già ha rilevato Ritschl, cioè che i Fratelli della vita comune furono in sostanza gli antesignani dei pietisti.

Le loro numerosssime colonie (nei Paesi Bassi e in Germania) rappresentavano una consapevole alternativa agli ordini monastici; sennonché, anche in questo, i Fratelli si astenevano da qualsiasi attacco, accontentandosi di contrapporre agli oziosi ed opulenti monaci la propria condotta di vita: *vita clerici evangelium populi*. Nelle loro comunità

dominavano bensì povertà e ubbidienza, ma su base libera e volontaria; si dava grande valore alla pulizia corporale e all'ornamento spirituale. In più, si consentiva libero accesso ai principi dell'umanesimo. Allorché, da tutt'altra parte, la Chiesa venne finalmente riformata, molti di questi Fratelli furono abbastanza forti da non aggregarsi al nuovo movimento, seguitando a credere di possedere già — dal loro fondatore Geert Groote — l'interiore religiosità in modo migliore e più puro di quella propostagli da Lutero. E questa convinzione dev'esser stata tutt'altro che infondata.

Alle idee fondamentali di questa "moderna devozione" il Cusano rimase fedele per tutta la vita. Mentre, come politico, assecondava le aspirazioni del papato, conseguendo così personalmente un enorme prestigio (per poter forse governare la Chiesa in prima persona), non perse mai di vista la riforma del clero e degli ordini monastici. Questa sua attività passa in seconda linea soltanto perché il Cusano non restò entro limiti così angusti come i suoi maestri di Deventer, perché egli — quale principe della Chiesa — venne coinvolto nelle grandi battaglie politiche dell'epoca, facendo insieme il tentativo, come pensatore, di riplasmare a tal fine tutto il sapere su Dio e uomo, tutta la filosofia della conoscenza. In questa grande cornice v'è spazio sufficiente per qualche eresia, per germi di libertà di spirito, solo nei casi in cui si vuole valutare il Cusano col metro di quella Scolastica che è diventata ed è rimasta l'espressione dell'ortodossia cattolica. In particolar modo, quando lo si confronta con Tommaso d'Aquino.

[p.477]

Panenteismo — Ora, se si vuole, con molta generosità, definire il devoto panteismo — o meglio panenteismo — come un indizio del libero pensare, allora il cardinale Nicolò da Cusa è stato un po' libero pensatore. Il suo sapere del non sapere non era una scepsi negativa; tuttavia, di fronte alla sicurezza con cui Tommaso ostentava di conoscere tutte le proprietà di Dio e degli angeli, era pur sempre una modesta conoscenza: non si dà nessun conoscere là dove il conoscente e il conosciuto non confluiscono in unità. Più facile che un cieco possa descrivere, per sentito dire, la luce del sole meglio di un vedente; altrettanto ciechi sono i filosofi scolastici. Nell'immaginazione del Divino, conoscente e conosciuto convergono solamente in virtù dell'amore.

Tommaso aveva la superstizione della parola fino al parossismo; il Cusano, oramai, sapeva che l'unità, in cui conoscente e conosciuto debbono congiungersi, è senza nome; presagiva già che l'unità non è un numero, ma soltanto origine e mèta ultima dei numeri. Non era un nominalista nel senso di Occam; per lui, i concetti universali non sono cose meramente pensate, dal momento che anche Dio è un concetto universale, eppure — per noi uomini — Dio è conoscibile unicamente per mezzo del linguaggio. Di qui i tentativi del Cusano, spesso travagliati, spesso stravaganti, di approssimarsi alla conoscenza di Dio attraverso simboli matematici. Il consapevole simbolismo, in cui egli cerca rifugio e scampo dalla sua "dotta" ignoranza, lo differenzia ulteriormente dall'hegelismo; la triplicità del sapere (il saper operare, il saper diventare, il saper esser divenuto) non si

presenta con la pretesa di risolvere l'enigma del mondo. L'interpretazione della dottrina trinitaria non rappresenta, come in Hegel, un passo indietro per rientrare nella Chiesa, quanto piuttosto un passo avanti per uscirne fuori. Pensiero e realtà, e in più l'atto di questo pensare simultaneo, vengono congiunti in un'unità, ma non già nella testa del filosofo, bensì nel sensorio del Dio. Per finire, Cusano si differenzia tanto da Tommaso quanto da Hegel in quanto prova una schietta gioia nel variopinto splendore del mondo ultraterreno, godendo del bello e flessuoso corpo della persona, della leggiadra e sensibile natura divina che egli osserva ogni giorno con occhi quasi da fisico.

Ora, se ci ricordiamo ancora una volta che il Cusano doveva ai Fratelli della Vita comune l'avviamento alla fervida mistica germanica, che la fondazione di quella comunità era probabilmente progettata già dal maestro di Geert Groote, ossia dal *Doctor ecstaticus* Ruysbroek, e che Johannes Ruysbroek era in ogni caso un discepolo, forse un allievo diretto di Meister Eckart, ecco chiudersi allora la catena che collega il Cusano col più ardente eretico del Medioevo. Io mi guarderò dal trarre, da questo dato di fatto, più estese deduzioni, e resisterò pure alla tentazione di estrapolare dagli scritti del Cusano e di collezionare quei passi che, troppo palesemente, ne farebbero un commilitone dell'eresia mistica; tanto più che lui stesso, alla fin fine, non voleva certamente agire sul suo tempo da eretico.

[p.478] Tuttavia non è lecito tacere sul fatto che questo papabile prìncipe della Chiesa rimuginò pensieri e intuizioni che in teste più libere — cento anni più tardi — avrebbero spianato il cammino ad una mistica senzadio. Vero è che l'appassionata nostalgia d'una immedesimazione con l'Unico, l'ansia di deificazione dell'uomo, sono ancora — come in Eckart e in Ruysbroek — religiosa pietà e devozione; Goethe fa prorompere nel Faust il *Pater ecstaticus* in cotali sentimenti: "Estasi d'eterna felicità, rovente legame d'amore, dolore infocato nel petto, traboccante ebbrezza di Dio!". Tuttavia, che Dio non sia l'anima del mondo, al pari di un'anima umana nell'individuo, che l'essenza della mano nell'anima umana sia più reale che nella mano, tutto ciò ci traghetta già verso un panpsichismo che quasi non conosce più un Dio personale. Che la deificazione dell'uomo lasci dietro di sé poco più che amore per il figlio del dio, porta diritto al socinianismo, sebbene il mistero della Trinità venga mantenuto, in modo apparentemente ortodosso, con sempre nuove interpretazioni. E quando il Cusano (specie nel III capitolo del "De docta ignorantia") sopprime di fatto l'eternità del figlio definendo "sopratemporale" il rapporto tra padre e figlio, non fa che scrollare un dogma di tutte le Chiese cristiane.

15. LA RIFORMA. LUTERO ED ERASMO

DATAZIONE DEL MEDIOEVO – "SAECULUM MATHEMATICUM"- LUTERO – GUERRA DEI CONTADINI – ERASMO DA ROTTERDAM – LORENZO VALLA – IL CARMELITANO EGMOND – LOUIS DE BERQUIN – ERASMO E LA RIFORMA – ERASMO E LUTERO – ERASMO E HUTTEN – LIBERO ARBITRIO – "DIATRIBA HYPERASPISTES"- INDIFFERENTISMO – ERASMO E ARIANESIMO

Ancora: in un modo avrei riguardato il Cusano dal punto di vista della storia filosofica, in altro modo dal punto di vista d'una storia della mistica, e diversamente ancora in una storia delle scienze. E di nuovo: solo nel suo studio il Cusano precorreva il suo tempo, ora audacemente, ora timidamente, mentre come politico della Chiesa — dunque come uomo d'azione — si sarebbe dovuto chiamare arretrato perfino rispetto al XV secolo. Si deve infatti distinguere dappertutto tra potere reale e potere ideale della Chiesa medievale. Il potere ideale poggiava su pensieri o parole che, dalla metà del terzo secolo, venivano spacciati per proprietà essenziali dei dogmi e ribaditi come assiomi in tutte le bolle papali; in base ad essi la Chiesa cristiana — soprannominata "cattolica" già dalla fine del primo secolo — veniva detta Una, sacra, universale, esclusiva e apostolica; chi non riconosceva queste caratteristiche della Chiesa — divenuta a poco a poco la Chiesa di Roma — era un eretico, e non poteva diventare un martire, anche se moriva per la sua causa. Con siffatti slogan idealistici, il potere della Chiesa venne iscritto in un sistema, trasformato e legittimato in un diritto della Chiesa, in vista delle future discussioni e battaglie tra i sovrani e i papi.

[p.479] Quando il dibattito — a partire soprattutto dal XIII secolo — si fece più serrato e più libero, gli spiriti illuminati si presero a cuore di contestare l'unità, la sacralità, l'universalità, l'esclusività ed infine anche l'apostolicità, vale a dire il carattere originario o l'autenticità della dottrina ecclesiastica romana. In questa lotta spirituale, essi dovettero in principio soccombere, perché i resti del sapere — salvati dal mondo antico — erano solo nelle mani del clero (fatta eccezione, appunto, per i pochi razionalisti), e perché i non religiosi formavano una massa inerte, incapace di leggere e scrivere. Ma essi non potevano non aver la peggio, anche per il fatto che queste armi verbali venivano usate solo ufficialmente, solo per far bella figura, dato che il potere reale della Chiesa poggiava su uomini e cose, sulla servile ottemperanza dei laici e sulla ricchezza dei chierici.

Datazione del Medioevo — Non foss'altro che per questa ragione, non è accettabile far concludere l'èra medievale con la cosiddetta Riforma. I riformatori, infatti, furono lungi dall'affrancare prìncipi e popoli dalla servitù, dalla sottomissione alle leggi ecclesiastiche; dipese soltanto da circostanze esteriori il fatto che i riformatori parvero fare dei sovrani i signori delle rispettive Chiese — ciascuno nel ruolo di papa-principe, quali autorità volute da Dio —, mentre ai religiosi restava riservata l'interpretazione della parola divina, e che il clero protestante si accontentasse, in un'epoca meno propensa ai sacrifici, dei beni terreni che, al confronto con le ricchezze della Chiesa romana, dovevano sembrare cose da pitocchi. Santità, unità, validità ecumenica, esclusività e autenticità delle Chiese da loro

fondate, tutto ciò insegnarono anche i riformatori, e a maggior ragione i loro mediocri successori.

Il Medio Evo non venne meno prima che fossero lentamente annientati tutti questi supporti dell'intolleranza, pressappoco intorno alla metà del Seicento. Per esser precisi, con la pace di Westfalia, a conclusione della Guerra dei Trent'anni. Il potere reale della Chiesa romana venne limitato dalla Riforma in Europa, in alcuni Stati senz'altro soppresso; ma il potere spirituale dell'autorità ecclesiastica non ne venne intaccato; anzi — a causa della lotta tra Riforma e Controriforma — la conflittualità teologica ne uscì ancor più convulsa ed eccitata, fornendo la teoria per le grandi Guerre di religione che ora prendevano il posto delle Crociate medievali e delle persecuzioni ereticali, facendo protrarre il Medioevo in maniera ancor più barbarica e sanguinosa. Solo la Pace di Westfalia, insomma, porrà termine a quello stato di cose. (cfr. p. 332).

[p.480]

Sarebbe tempo di bandire — anche dalle nostre scuole — la periodizzazione della storia mondiale secondo cui il Medioevo finisce intorno all'anno 1500. Storiografi protestanti fanno cominciare la cosiddetta "Età moderna" con la Riforma; e gli scrittori cattolici hanno fatto proprio questo accozzamento storico, anche se considerano la scoperta dell'America, l'invenzione della stampa e l'introduzione delle armi da fuoco come avvenimenti che hanno contrassegnato fortemente un'epoca. Per la verità, io non intendo sottovalutare questi tre eventi; sennonché questi effetti ebbero bisogno di secoli per lo sviluppo che noi, per un'illusione ottica, collochiamo nella seconda metà del Quattrocento; perfino l'evento culturale dell'invenzione dei caratteri mobili servì all'inizio solo a scopi ecclesiastici, e poi umanistici, supportando al più la Riforma combattente, e successivamente la Riforma esangue, fino a quando i popoli avessero imparato — oltre che a leggere — anche a pensare; e solo adesso la stampa meccanica accelerò la diffusione del libero pensiero in una maniera che prima non sarebbe stata possibile. Solo contro l'intenzione dei riformatori la Riforma ha portato piano piano all'autodisfacimento della fede ecclesiastica; Lutero, Calvino, Zwingli avrebbero in realtà voluto salvaguardare la Chiesa e lo spirito medioevale nella sua integrità. Sarebbe tempo, dunque, di intendere quest'intero movimento teologico come un fenomeno prettamente medievale. L'Età Moderna ha inizio — in effetti — non prima della metà del XVII secolo.

Saeculum mathematicum — Va da sé che sarebbe di nuovo arbitrario, destinato magari all'uso degli scolaretti, voler eleggere proprio l'anno 1648 ad inizio dell'età moderna. È piuttosto ovvio che i primordi della liberazione dello spirito risalgono al Rinascimento, anzi a molto prima. Nondimeno — negli anni della pace di Westfalia — si condensano tali e tanti avvenimenti della storia politica e scientifica, che il mondo occidentale sembra in effetti intraprendere una nuova rotta con sorprendente rapidità. Valgano alcuni dati ad evidenziare l'importanza dei decenni intorno al 1650.

La nuova scienza della natura, o fisica nell'accezione più ampia, si ricollega alla creazione di Galileo Galilei, il quale muore nel 1642; il barometro viene inventato nel 1644, l'orologio a pendolo nel 1655, ed entrambi gli strumenti trovano applicazioni che vanno assai oltre la previsione meteorologica, oltre la pratica misurazione cronologica. Il cannocchiale era stato inventato nel 1634, e la rivoluzionaria ipotesi della gravitazione universale fu viva nella mente di Newton già nel 1666, anche [p.481] se gli occorsero ancora molti anni per la giustificazione aritmetica. La medicina e la fisiologia moderna incominciano con William Harvey, che pubblicò la sua teoria della circolazione del sangue nel 1628, difendendola nel 1649, e dando alle stampe nel 1651 l'opera che, grazie all'asserto "*omne animal ex ovo*", pose fine alle favole antiche e medievali. Nel medesimo periodo vide la luce l'anatomia moderna con l'applicazione del microscopio; e Th. Sydenham tornò a dare ulteriori esempi d'una medicina non metafisica.

La matematica — fondamento di tutte le scienze esatte — creò a se stessa i propri metodi e calcoli moderni solo nel XVII secolo: *saeculum mathematicum*, per l'appunto. Nel 1637 Cartesio pubblicava la sua geometria analitica, organo d'ogni matematica superiore; calcolo infinitesimale e calcolo delle probabilità ne sarebbero seguiti di lì a poco. La filosofia dello stesso Descartes (il cui *Discours* è pure del 1637), che almeno aveva preso le mosse dal dubbio assoluto sebbene non osasse soffermarsi su di esso, insieme col nuovo diritto naturale di Hugo Grotius ebbero effetto su Hobbes, il quale pubblicò nel 1651 il suo "Leviathan" in inglese, avanzando per la prima volta la teoria del moderno Stato non ecclesiastico. Lo seguì nel 1670 Spinoza col suo "Trattato teologico-politico" che inaugurò la critica biblica e finì quasi per imporre la tolleranza.

Un'altra circostanza sta ad avvalorare la tesi di far concludere il Medioevo, secondo le nostre interpretazioni, più tardi di quanto avviene in ossequio alla tradizione. Non v'è nulla di più caratteristico e di più rappresentativo del Medioevo cristiano quanto il diabolismo e lo stregonismo; ma noi abbiamo visto che la più infame vergogna della cristianità — cioè a dire i processi alle streghe — cominciò a declinare solo alla fine del Seicento, e che la Bolla papale, quella che aveva introdotto ufficialmente i processi per stregoneria, cade proprio nel decennio con cui si suole dar per finito il Medioevo. Per esser ancora più precisi: la bolla papale fu resa pubblica nel 1484, l'anno precedente era nato Martino Lutero.

Lutero — L'importanza di Lutero per la storia del mondo, o meglio per la storia dei popoli dell'Occidente, nonché il valore di Lutero per la cultura e la lingua tedesca, non vengono in alcun modo diminuiti qualora si elevi una decisa protesta contro la falsificazione della storia, quasi che fosse stato lui a porre la base per la libertà di pensiero e la libertà di coscienza. Perché la nuova Chiesa, da lui edificata con tutti i mezzi a disposizione d'un politico, si differenziò dalla Chiesa cattolica medievale soltanto in pochissimi articoli di

fede e in alcuni precetti del culto; per la sua propria eresia egli pretese tolleranza, avendo lo straordinario merito di aver fatto trionfare per la prima volta un'eresia[29].

Sennonché, contro le eresie all'interno della nuova Chiesa, con gli anni — e col crescente successo – Lutero si fece sempre più insofferente, tanto che alla sua Chiesa mancò talvolta solo la forza, ma mai la volontà, di perseguitare col ferro e col fuoco chiunque credesse in diversa maniera. Dopo il 1525, per dire il vero, Lutero smise di essere un combattente per la libertà.

Vero è soltanto che la sua lotta contro l'infallibile autorità della Chiesa romana rinforzò a poco a poco — e contro la sua stessa intenzione — una critica della vecchia teologia, cosicché all'interno del mondo protestante (però al di fuori della Chiesa luterana), grazie alla critica biblica e alla critica concettuale sorse un movimento in seguito al quale si manifestarono finalmente uomini che si dicevano ancora protestanti ma tuttavia — nel senso di Lutero — non erano quasi più cristiani. Ora, quando questi signori dell'unione liberale dei protestanti si lasciano traviare dalla loro pietà contro il forte riformatore al punto da attribuire al sentimento di Lutero stesso libertà di spirito e libertà di coscienza (nel mondo protestante effettivamente promosse molto di più che nel mondo cattolico), allora costoro praticano — spesso in buona fede — l'identica arte falsificatoria usata un tempo dai Padri della Chiesa e dagli stessi evangelisti, i quali nel Vecchio Testamento volevano dovunque riscontrare annunciazioni dell'insegnamento gesuano.

È esatto che, negli anni della più acre battaglia, Lutero scese in campo con la sua inaudita veemenza espressiva contro la persecuzione degli eretici e contro ogni costrizione della coscienza. Non poteva fare altrimenti, se voleva far valere il diritto alla propria personale eresia. In quel tempo, così egli parlava ai principi: "Sarebbe certo molto più sopportabile, sebbene i vostri sudditi sbaglino, che li lasciaste senz'altro sbagliare, piuttosto che li costringiate alla menzogna e a parlare diversamente da come sentono nel cuore." Egli trovava, in quel tempo, parole di sopportazione: "Eresia è cosa dello spirito, non la si può schiacciare con nessun ferro, né bruciare con nessun fuoco, né affogare nell'acqua. È solamente parola di Dio: è questa che la genera." Vero è altresì, naturalmente, che Lutero — sospinto dalla sua stessa coscienza a fronteggiare il potere papale, rischiando la vita, e ad interpretare la Bibbia secondo il proprio convincimento — impegnò tutto il suo vigore per affermare, in una cerchia ristretta, i diritti della coscienza, della persuasione, della personalità.

[p.483] Lutero coniò parole stupende, trattando della preminente posizione della coscienza nella fede. La quale, dice, è il patrimonio più forte, e insieme più delicato, dell'anima

[29] Del fatto che il distacco di Lutero da Roma non andasse al cuore della questione ecco qui una breve e lieve dimostrazione, in luogo d'una trattazione teologica. In occasione dell'anniversario di Lutero del 1883, un religioso cattolico (che si firma G.M.Sch., con residenza a Monaco) si concesse lo sfizio di pubblicare un "Catechismo romano-cattolico del Dr. Martin Luther, docente a Wittenberg". Il libricino (edito in Würzburg presso F.R.Bucher) comprende tutte le dottrine della Chiesa cattolica, comprese quelle su confessione, purgatorio, culto di Maria e dei santi, trapunte con alcune parole di Lutero, tratte certamente dai suoi scritti giovanili e tardi, e spesso sradicate dal loro contesto. In ogni modo, la possibilità d'un siffatto mosaico getta una luce sullo spirito dell'impresa liberatrice di Lutero.

umana, perché l'affranca da tutte le leggi umane. "Non v'è nulla di più delicato in cielo e sulla terra, né la coscienza può sopportare solo l'ombra d'un oltraggio. Si suol dire che sia l'occhio cosa assai vibratile, sensibile; ma la coscienza lo è molto di più." Leggendo queste cose, vien fatto di sottoscriverle. L'ateo e anarchico Matthias Knutsen, che senza fortuna cercò di dar vita alla setta dei cosiddetti "coscienziari" (*Gewissener*), avrebbe potuto appellarsi a codesti enunciati di Lutero. E con ragione Eduard von Hartmann ha ricondotto la "autodissoluzione del cristianesimo" alla necessità che costrinse il pio Lutero a mettere la sua propria coscienziosa interpretazione del dettato biblico allo stesso posto della tradizione romana.

Ma proprio qui — nell'assoggettamento alla parola divina – terminava la libertà di coscienza di Lutero. Una volta aveva detto: "Quando si comincia a legare le coscienze con leggi esterne, allora vanno in rovina la fede e l'essenza cristiana." E non presentiva neppure che solo una legge esterna — cioè a dire la tradizione — lo obbligava a riconoscere la Bibbia come parola di Dio. Credeva, indubbiamente, di credervi volontariamente, nonché di aver ricevuto direttamente dal Dio, quasi deposta nel suo cuore, la fede nell'esistenza d'una parola divina; e non sapeva che questa fede — presuntivamente innata — gli era stata inculcata con l'educazione. Per cui, nella foga delle sue polemiche, si abbarbica alle parole come solo un papista può fare.

Libertà — Ora, se già il teologo Lutero insegna una rigorosissima libertà di coscienza, e — quale leader riconosciuto — non tollera obbiezioni né opposizioni da parte di coscienze diversamente orientate, di gran lunga peggiore è la posizione del Lutero politico. Il quale, col concetto di libertà — ivi compresa la liberta di coscienza —, ha svolto un gioco pericoloso e inquietante. Come appoggiava nelle loro brame dispotiche le autorità investite da Dio, così esigeva dai sudditi ogni rinunzia alla libertà, ogni qualvolta l'ordine pubblico lo dichiarasse auspicabile. Questa abdicazione dalla libertà di coscienza avrebbe dovuto riguardare, secondo le parole di Lutero, solamente le circostanze in cui era in questione il corpo della persona; sennonché, impercettibilmente, l'autorità pubblica estese il suo potere anche sopra le questioni morali e psichiche, sicché dalla teoria di Lutero venne a formarsi il principio micidiale per la coscienza: *cuius regio illius religio.*

Lutero si prese la libertà di disconoscere una coscienza a quelle persone la cui coscienza giudicava diversamente dalla sua; per cui ne consegue che, chi non ha una coscienza, non merita nemmeno una libertà di coscienza. Da questa bassezza si riconosce quel Lutero che approvò qualsiasi infamia perpetrata contro i protestanti "deviazionisti" e contro i miseri contadini in rivolta. Chi non intendeva la libertà di Cristo come l'intendeva lui stesso, apparteneva alla plebe arrogante e al popolo caparbio. "E pertanto ci vuole per loro un altro maestro, ovverosia il boia e l'aguzzino, che gli dia una bella lezione: se non vogliono fare il bene nel nome di Dio, che lo facciano nel nome d'un altro, e ne abbiano per mercé non un ringraziamento, ma il fuoco infernale e tutti i tormenti!".

[p.484]

L'ostilità di Lutero verso ogni sorta di liberazione popolare si manifesta in modo particolarmente acuto e stridente nel suo atteggiamento nei confronti dei contadini. Proprio perché egli era uno statista, un politico realista di prim'ordine, e perché aveva nel contempo una profonda inclinazione all'egemonia spirituale, tutto il movimento della sua Riforma si trasformò in un gioco sleale, in cui era sempre la politica a dare il colpo decisivo. Infatti, se avesse potuto affermarsi anche solo lo spirito dell'epoca (per non parlare delle istanze delle forze radicali), allora la Germania intera si sarebbe staccata come un sol uomo dal dominio di Roma, e le monarchie occidentali si sarebbero riaggregate nella nuova Chiesa; sennonché la diplomazia papale seppe piegare magistralmente ai suoi fini la sete di potere dei sovrani in preda al panico, spaccando non soltanto l'Occidente, ma la stessa Germania.

Sull'immensa scacchiera su cui l'imperatore Carlo faceva le sue mosse, Lutero era davvero nulla più che un contadino; l'imperatore doveva difendere i propri interessi in tutto il mondo, tenendo conto delle contromosse del papa e del re Francesco, per cui — già nel 1521 — fece arrivare a Roma, con estrema chiarezza, il suo principio secondo cui una mano lava l'altra: pronto a compiacere il papa negli affari religiosi ove il papa gli andasse incontro su altri versanti. Le guerre con Francesco I non avevano proprio nulla a che vedere con la religione, essendo la prosecuzione delle vecchie contese dinastiche tra Borgogna e Francia. Certo è che, per lo spagnolo Carlo, il monaco tedesco Lutero era un odiosissimo guastafeste ma, in politica, il diavolo in persona gli sarebbe stato ben accetto come alleato.

Non diversamente, i prìncipi elettori di Germania erano immuni — in quanto politici — da riguardi o scrupoli religiosi; tanto che, solo pochi decenni prima, avevano pensato seriamente ad eleggere re di Germania l'utraquista boemo Giorgio di Podiebrady. E solo quando Lutero, dopo un indugio di due anni — valoroso nell'azione come Melantone nel pensiero — fu deciso al distacco da Roma, ecco che i prìncipi tedeschi intravidero dappertutto solo un'occasione favorevole per istituire una sovranità territoriale sul fondamento della nuova Chiesa. E Lutero marciò con i prìncipi. Così il protestantesimo, che aveva pur sempre iniziato alla grande, si sviluppò sempre più in un grandioso affare a vantaggio dei signori territoriali.

[p.485]

Denaro — Quale ruolo ebbero gli affari nell'accezione più concreta — il danaro contante — nel movimento riformistico? Il quesito meriterebbe una speciale indagine, che non mancherebbe di offrire implicazioni assai grottesche. Per predisporre i vescovi bavaresi a sfavore del vangelo riformato, il papa concesse loro che presso ogni capitolo del duomo almeno una delle ricche prebende dei canonici fosse devoluta ad un professore di teologia; e noi sappiamo di parecchi fiancheggiatori (come Johann Haner[30]), i quali vennero indotti da prospettive di migliori carriere a voltare le spalle alla Riforma. In pratica, per i combattenti religiosi, le cose non andavano spesso diversamente che per i mercenari:

[30] Uno degli umanisti che, intimamente alieni dallo zelo fideista di Lutero, fiancheggiatori protestanti solo per ambizione o per sete di denaro, erano predestinati al rinnegamento della causa.

niente quattrini, niente scaccini … tanto che, perfino del potentissimo condottiero Pescara si racconta che, proprio nel giorno della battaglia di Pavia, esclamasse: "Dio mi mandi cent'anni di guerra, non un solo giorno di battaglia; ma qui oggi non c'è scampo!". Lutero stesso — per la sua persona — è esente da sporco mercimonio. Ma ciò non vale per il suo movimento. Certo, la rabbia per tutto il traffico delle indulgenze era rivolta contro il fatto che dall'estero si voleva danaro; ma una volta che il bottino tornò a vantaggio del clericale elettore di Magonza, allora il suo collega laico, l'elettore di Brandenburgo, non ebbe niente da eccepire sul commercio delle indulgenze.

[p.485]

Lo stratagemma più folle è la partecipazione della banca Fugger al finanziamento delle indulgenze ecclesiali. I Fugger avevano prestato al prelato elettore di Magonza un'ingente somma che doveva esser loro rimborsata di volta in volta, senza indugi, col 50 percento delle offerte introitate per l'indulgenza; emissari della banca vennero dunque affiancati ai rivenditori delle indulgenze, col diritto di incassare ogni sera la metà del ricavo; è assai probabile che i Fugger, preoccupati per le garanzie del loro credito, facessero pressioni a Roma in favore della bolla papale contro Lutero, che certamente gettava olio nel fuoco, così come i Fugger avevano favorito anche l'elezione di Carlo ad imperatore e pagato le spese della disputa del teologo Johann Eck. Già in precedenza, nei contrasti con Reuchlin, pare che il denaro avesse parte determinante nelle decisioni; le "*Lettere degli uomini oscuri*" sono zeppe di allusioni alle corruzioni esercitate a Roma dai domenicani; dall'altra parte, naturalmente, la stessa accusa viene rivolta al partito di Reuchlin.

Per la verità, sarebbe una grave ingiustizia veder attaccati al denaro soltanto i papisti. Non solo prìncipi e cavalieri, anche i nuovi predicatori del vangelo avevano bisogni e necessità di risorse finanziarie; Franz di Sickingen e il condottiero dei contadini Florian Geyer erano degli autentici cavalieri, perseguivano nobili ideali, ma nemmeno loro guardavano troppo per il sottile da dove provenissero i quattrini; e i sostenitori del vangelo — eccezion fatta per i fanatici — non erano migliori né peggiori dei cavalieri. La cosiddetta Riforma era una guerra, o quanto meno una lotta fra partiti, e questa non si poteva fare senza soldi. Tant'è vero che i contadini, per aver iniziato la loro guerra senza provvedersi prima di tutti i mezzi necessari, avranno di che pentirsi amaramente.

[p.486]

Guerra dei contadini — Mentre la Riforma, rispetto all'indifferentismo dei grandi prelati, significava un rinnovamento o un rafforzamento della fede in Dio e nella Chiesa, mentre perfino il cattolicesimo — spinto alla riflessione dai successi della Riforma — cercava di diventare più serio e più intenso, con l'insurrezione tedesca dei contadini veniva a manifestarsi una grande lotta per la liberazione dello spirito. O meglio, si sarebbe potuta realizzare qualora la rivolta non fosse stata soffocata così rapidamente e tanto sanguinosamente. La storiografia cattolica mente, quando fa della guerra dei contadini una conseguenza diretta della Riforma; la storiografia luterana mente in modo anche più

vergognoso, quando non vuole ammettere alcuna relazione tra la nuova libertà evangelica e le istanze dei contadini.

In realtà, i contadini tedeschi — in conseguenza dell'elaborazione giuridica romana del feudalesimo nonché dell'impotenza degli imperatori — erano diventati a poco a poco veri e propri servi della gleba. In codesta disperata situazione, si buttavano su ogni idea, su qualsiasi potere che sembrasse andar loro incontro: comunismo hussitico, libertà evangelica, democrazia delle città settentrionali, leghe cavalleresche nazionaliste, tutto gli era ben accetto, purché facesse balenare l'affrancamento delle plebi rurali da chi gli succhiava il sangue. Se un potente principe tedesco (nello spirito, poniamo d'un Sickingen) avesse guidato il movimento con lealtà e generosità, si sarebbe potuto formare già allora uno Stato nazionale in cui i poveri abitanti delle città e quelli più miseri delle campagne avrebbero trovato una loro voce. Non doveva certo far paura il forsennato comunismo di Münzer invocante "il giorno della battaglia sul bestiame ingrassato, su quelli che hanno pasciuto i loro cuori con ogni voluttà, a dispetto della miseria dell'uomo comune."

Artigiani e contadini tedeschi non erano, nella realtà, né così dediti alla Bibbia, né così assetati di sangue. Nei loro "Dodici articoli" erano piuttosto ragionevoli, e pretendevano — quasi modestamente — ciò che oggi si chiama uno Stato di diritto. Il così detto Progetto di Heilbronn (1526) si rifà manifestamente alla *Reformatio Sigismundi*, che si considerava come il programma d'un imperatore tedesco, cosa quindi tutt'altro che utopica. Avessero vinto i contadini, o avesse uno statista tedesco sottomesso i nobili, realizzando un'intesa sulla base dei Dodici articoli, allora sarebbe stato possibile giungere ad una Costituzione tedesca che — nello spirito del [p.487] tempo, certo — si sarebbe fondata bensì sulla Bibbia, ma in verità avrebbe creato le premesse vitali d'un libero ceto agricolo e d'una libera classe borghese sotto una potente monarchia. Pugnalando alle spalle i "contadini rapaci e assassini", Lutero commise un infame, iniquo sopruso; fece finta di spartire imparzialmente i suoi colpi tra padroni e villani, quasi che solo i contadini dovessero rinunciare per primi alla difesa personale. In realtà, nell'impero tedesco non esisteva potere statale a cui ci si dovesse inchinare; contro l'iniziativa personale e l'arbitrio degli aristocratici aguzzini e sfruttatori non v'era altra alternativa che la ribellione.

E ancora: se Lutero si fosse posto nel 1525 alla testa dei contadini, se avesse potuto trovare — nel suo cuore teologico — una certa preveggenza politica e il coraggio per una tale scelta, l'Occidente avrebbe vissuto già allora una grande rivoluzione, maggiore e migliore di quella del 1789. E anche quanto unicamente, nell'opinione di Lutero, era indispensabile — quella che si suol chiamare Riforma — ne avrebbe scapitato, giacché la superiorità fisica dei contadini, associata col carisma spirituale di Lutero sarebbe stata talmente grande, che l'intera organizzazione della Chiesa romana ne sarebbe stata ovunque e per sempre sbriciolata. Col suo doppiamente vile rifiuto nei confronti dei contadini, Lutero lasciò che la propria creatura diventasse storpia e deforme; credette di agire con perspicacia e si comportò stupidamente, assoggettando sé e la nuova Chiesa ai prìncipi regnanti.

Una comparazione tra la guerra dei contadini e la grande Rivoluzione francese può apparire troppo azzardata soltanto a chi è abbarbicato alle parole e s'avvede solo di ciò che differenzia il linguaggio comune del Medioevo dal linguaggio corrente nell'era dell'Illuminismo. Nondimeno, ove si guardi e si ascolti più attentamente, si scorgono e si percepiscono — già nel 1525 — le parole d'ordine del 1789; lo stendardo con il calzare della Lega della scarpa (*Bundschuh*) avrebbe potuto benissimo recare già, in buon tedesco, la scritta: libertà, uguaglianza, fraternità. È solo una circostanza marginale che i predicatori della guerra dei contadini, per siffatte istanze, si richiamassero direttamente alla Bibbia, e i futuri predicatori della Convenzione al giusnaturalista Rousseau; infatti i predicatori dei contadini, che così fanaticamente gridavano per la fraternità di tutti gli uomini, per la parità di diritti e di proprietà, per la libertà evangelica, si erano costruita, elaborandola appunto dalla Bibbia — al pari dei giusnaturalisti — una religione naturale, una religione della ragione. È questa, per l'appunto, la tragedia, e nel contempo la farsa della posizione di Lutero nei confronti del movimento contadino: di credere che i contadini avessero abusato o frainteso il suo teologico distacco da Roma, confondendo riforma con rivoluzione.

[p.488]

Il che è totalmente errato. Dai tempi di Wicliff e di Hus — per non risalire anche più addietro — era tramontata l'autorità dei teologi in Germania, terra priva di governo nazionale con piena autorità. I contadini si appellavano in realtà solo alla propria ragione, alla loro stessa logica, interessandosi della "sacra Scrittura" unicamente perché era il più noto e chiacchierato di tutti gli scritti; tutt'al più avveniva che i capi spirituali dei contadini (ad esempio Münzer) parlavano con accenti più feroci e sanguinari di altri, appunto perché s'ispiravano al testo del barbarico Vecchio Testamento. Era proprio questo che Lutero non riusciva a sopportare, il fatto cioè che i contadini se ne infischiavano dell'aldilà e della salvezza dell'anima, che fossero saldamente e totalmente piantati sulla terra, accettando solamente di esser liberati da ogni autorità secolare ed ecclesiastica, pur senza prescindere — si capisce — dai tramandati luoghi comuni della Bibbia.

Insomma, i contadini erano antipapisti, ma non protestanti. Già nei prodromi della tempesta, che in Bresgovia avevano preceduto la guerra nelle campagne, la Lega della scarpa aveva osato inalberare un ideale di giustizia che, manco a dirlo, veniva chiamato giustizia divina. E come mai si sarebbe potuto o dovuto chiamarla in altro modo? I Dodici articoli erano improntati a cose concrete, completamente terrene: libera caccia, libera pesca, libero legnatico, eliminazione delle umiliazioni imposte dall'estraneo diritto romano, soppressione della servitù della gleba, moderata riduzione delle decime; eppoi — quasi clandestinamente infilato tra le richieste dell'emancipazione contadina — il desiderio anticlericale di potersi scegliere da sé i predicatori.

Ma anche questo aspetto, che ricordava la riforma religiosa, era più "secolare" di quanto sembrasse: ai parroci doveva esser destinato un modesto introito, mentre l'accumulo delle prebende, le proprietà dei prelati e gli immensi beni monastici dovevano esser secolarizzati e vantaggio del Reich, onde alleviare le tasse dei contadini. Non stupisce che la

bramosia dei capitalisti si destasse (come nel 1789) solo quando sentirono parlare di confisca dei beni ecclesiastici; si sente l'eco del 1789 — e con accenti anche più moderni — nelle affermazioni d'un placido storico come Muziano, secondo cui i contadini sarebbero stati sobillati nel loro movimento dai centri urbani, con l'impiego di emissari ebraici.

Solo pochissimi, tra i capi contadini, avevano grandi idealità politiche: costruzione d'un forte impero democratico (previo rinvio al Vecchio Testamento), unificazione del Reich tedesco nei dazi e nella moneta, unitaria giurisdizione nazionale. Tutto questo era prefigurato — molto prima di Lutero — nell'ormai nota *Reformatio Sigismundi*, e in seguito riformulato, poco prima che scoppiasse la guerra contadina, nella "Estrema necessità della nazione tedesca". Un sogno, che ora sembrava voler divenire realtà grazie a due straordinari personaggi: Weygand di Miltenberg e Wendel Hipler. Non mancava l'idealismo, in questo sogno: risollevare con la forza del popolo l'impero della nazione germanica, che era naufragato sotto l'impero cristiano dei papi e per l'egoismo dei prìncipi tedeschi, e che anche adesso — da quando imperatori e papi si coalizzavano contro i prìncipi — sembrava non più salvabile dall'alto. Clericale, però, questo sogno democratico non era in nessun caso.

[p.489]

Laicità — Circa la laicità dei capi contadini bastino due esempi. Thomas Münzer era sicuramente più teologico e più devoto dei veri condottieri contadini, essendo un fanatico religioso; anche lui, tuttavia, era orientato in modo così esclusivamente politico, così mirato all'uso della forza, che parlava solo con disprezzo del "vangelo inventato" di Lutero, della visionaria bontà del "Cristo mieloso e sdolcinato", tanto da fare della liberazione dai prìncipi la condizione stessa della Riforma e da interpretare — e non c'è da riderci sopra! — libera caccia e libera pesca, persino libero legnatico, come frutti della libertà naturale delle persona umana. Ma neanche questo visionario si curava della salvezza dell'anima, se è vero che, caduto prigioniero dopo la strage di Frankenhausen, torturato e condotto al patibolo, alla domanda di rito rispose solo scoppiando a ridere senza ricordarsi, nella sua ultima ora, di nessun articolo di fede. Due anni prima, Franz von Sickingen, il quale aveva sognato d'un aristocratico Impero della nazione germanica, aveva dovuto soccombere — come i contadini — allo stesso superiore potere: ai cannoni. Ferito a morte, giaceva sotto una volta del castello, quando respinse ogni assistenza clericale, rispondendo al suo cappellano che voleva imporgli l'ultima confessione: "Mi sono confessato già con Dio nel mio cuore."

Ma non è con l'immanentismo del movimento contadino che vorrei spiegare la crudeltà con cui i ribelli agirono sempre e dovunque gli si opponesse resistenza; questa atrocità, d'altronde, venne di gran lunga superata dal condottiero aristocratico e legittimistico dell'esercito dei cavalieri, cioè dal vittorioso Bauernjörg, il quale imperversò sui poveri villani non da cristiano, ma neppure meccanicamente come una bomba; giacché una bomba che esplode dilania corpi umani solo per necessità fisica, laddove il Bauernjörg e i suoi scherani (profossi) strappavano ai contadini le membra. Squartavano braccia e gambe, occhi, nasi e lingue, godendo degli strazi per malvagità e vendetta, ma con

l'intenzione e nella speranza di rendere impossibile, con siffatte esecuzioni capitali, il ripetersi d'una insurrezione di quel genere.

Roma e Lutero resero tutt'insieme grazie a Dio per il buon esito della repressione dei contadini ribelli.

[p.490]

Erasmo — Prima di ritornare, dopo l'ampia esposizione della lotta contro la cristiana religione stregonica e dopo la necessariamente breve rassegna della Riforma, alla vera e propria storia della liberazione dello spirito, vorrei pure presentare nella sua autentica dimensione — per far da contraltare a Lutero — l'uomo che, prima della comparsa di Lutero, fu il più celebrato saggio del suo tempo, godendo fama di audace e illuminato razionalista, ma che poi non volle aver più a che fare con la meschina Riforma; in ciò trattenuto, certamente, dalla timidezza del suo animo, ma frenato d'altronde anche da una superiorità di spirito che riusciva inafferrabile e incomprensibile ai seguaci di Lutero. È l'uomo la cui memoria è stata successivamente vilipesa da cattolici e protestanti, come se fosse obbrobrioso, durante la guerra, tenersi in disparte e attendere al proprio lavoro liberamente scelto.

Intendo, ovviamente, Erasmo da Rotterdam, e non nego che questo scrittore, dopo averlo conosciuto in tutta la sua efficacia, mi è stato più caro di qualsiasi altro millantatore di quel tempo. Fu più tragico di certi eroi; ed ebbe un raro, sottile sorriso verso la stupidità degli avversari che lo frastornavano da destra e da sinistra. E poiché intanto ho spezzato — almeno apparentemente — il diretto nesso storico, a questo punto può brevemente trovar il suo posto anche il più forte precursore di Erasmo, l'umanista Lorenzo Valla che — dall'interno della teologia — ha unificato tutte le forze del Rinascimento italiano contro la teologia. Un glorioso combattente per la libera ricerca storica, corteggiato da papi e da sovrani, gioiosamente dedito ai piaceri della vita, e perciò oltremodo osteggiato dal perfido Poggio Bracciolini; uomo di elevato rigore in tutti i suoi lavori scientifici, un vero antesignano di umanità.

Lorenzo Valla — Il quale, più di tutti gli altri umanisti italiani, ebbe fama e conseguenze durevoli per esser stato, con tutta la sua opera, un modello ideale per Erasmo. Valla (1405-1457) era sacerdote ordinario, ma esercitò nelle università l'insegnamento dell'eloquenza. I suoi scritti umanistici si differenziano in modo essenziale da quelli dei contemporanei minori; egli si prendeva gioco del cattivo latino dei giuristi, si rese sospetto di epicureismo, assicurando però, ogniqualvolta veniva accusato, la propria ortodossia non priva di ironiche allusioni e locuzioni. Proseguì tuttavia per la sua strada, applicando una radicale, esatta filologia alle tesi tradizionali della storia, che per la Chiesa erano spesso più importanti dei dogmi di fede. Valla mise in dubbio l'autenticità d'un supposto carteggio di Cristo, dubitò che Dionigi l'Areopagita (il mistico) fosse un contemporaneo degli apostoli,

dubitò che fosse antica l'origine del credo apostolico, respingendo anzi numerosi errori di traduzione presenti nella Vulgata latina.

[p.491] La sua fama postuma, però, Valla la deve all'audacia con cui dichiarò (verso il 1440) una falsificazione la "donazione di Costantino", cioè a dire il pilastro fondamentale del potere temporale dei papi. Questo scritto — che tuttavia diede frutti politici molto più tardi, nel 1517, quando venne riedito da Hutten — non era affatto una spassionata ricerca storica (come oggi si sogliono trattare problemi del genere), quanto piuttosto un attacco che aveva di mira la secolarizzazione della Chiesa. Con questa azione critica, Valla diventò non solo un precursore di Lutero (come lo definì Bellarmino), bensì anche un pioniere di tutti i liberatori dalla fede nell'autorità della storia e della Bibbia. Il che vuol dire molto di più. Assai più importante della sua "*declamatio*" contro la donazione di Costantino divenne così, ai fini del razionalismo, la critica biblica che egli esercitò — senza clamore e senza scandali — mediante una comparazione della Vulgata col testo greco del Nuovo Testamento. Quest'opera coraggiosa verrà pubblicata cinquant'anni più tardi, per la prima volta, da Erasmo.

Al confronto con queste due creazioni critiche perdono terreno, per noi, le numerose opere che gli valsero, in vita, fama e nomea di pagano, di epicureo, di non cristiano. Se — con la multanime ma ambigua parola "Rinascimento" — si pensa di primo acchito all'aspirazione di far valere libertà di spirito contro ogni autorità ecclesiastica, allora Valla fu il più significativo fra tutti gli uomini del Rinascimento, "la miglior balena", (Wal) come una volta ebbe a chiamarlo Lutero, nei suoi "Discorsi conviviali", con un orrendo eppur godibile gioco di parole sul suo nome. Certo, chi crede nella divina Provvidenza avrà il suo da fare per spiegare due circostanze che favorirono in maniera stupefacente l'opera della vita di Valla: il fatto che egli, il critico spregiudicato, fosse il beniamino dei papi (di papi umanisti, sia pure), e che l'arte della stampa sembrò esser inventata giustappunto per diffondere, in sempre nuove edizioni, almeno le opere umanistiche del Valla.

Valla non sarebbe stato d'altronde un vero umanista se, nella polemica, non avesse dato libero sfogo alla sua collera e alla sua ruvidezza. Il modo in cui lui e Poggio Bracciolini s'ingiuriavano a vicenda (volano dall'uno all'altro epiteti come falsario, ladro, ubriacone, pederasta, e simili) è certo interessante quale emblema del tempo, ma per noi irrilevante: umanisti ortodossi od eretici erano ugualmente triviali, pur nel miglior latino. E questo irriverente critico della tradizione chiesastica forgiava le armi che, nella prossima generazione, Erasmo avrebbe affilato e messe a disposizione.

Erasmo da Rotterdam — In una storia della liberazione dello spirito Erasmo da Rotterdam (1467-1536) non rientra di certo in qualità di assertore, dato che nessuno dei suoi contemporanei seppe mai in che cosa questo grande umanista credesse veramente; tuttavia egli può essere per noi un grande esempio del fatto che perfino nell'epoca della Riforma esisteva — sotto la superficie teologica — un libero pensiero che non poteva osare di esprimere i suoi convincimenti. Una certa cautela, o anche codardia, era un marcato

aspetto della sua personalità; tuttavia, che egli fosse costretto ad esser piuttosto pusillanime, se non voleva fare una brutta fine, bisogna pure accettarlo a sua giustificazione.

[p.492]

Solo controvoglia Erasmo era diventato un religioso conventuale. Da orfano defraudato dell'eredità dagli stessi tutori che l'avevano rinchiuso in convento, aveva ben scarse prospettive di carriera; tanto meno, in quanto i monaci non si adattavano a lui, e viceversa. Detestava infatti la rozzezza e l'ignoranza dei frati. Era nato per vivere in mezzo ai libri; tutta la sua ambizione tendeva ad acquisire quella formazione che ancora oggi si compendia nel parola d'ordine di "umanesimo": conoscenza degli scrittori pagani e bella disinvoltura nell'uso della lingua classica dei romani. Tra i suoi confratelli tale formazione era un'utopia. Con l'astuzia che dimostrò per tutta la vita, il ragazzo diciannovenne si procacciò il permesso di poter studiare teologia a Parigi. Si guadagnò da vivere con l'insegnamento. Pochi anni dopo colse l'opportunità di recarsi in Inghilterra, dove l'amico John Colet esercitò un influsso decisivo su di lui; a Parigi — in quel tempo, e ancora a lungo — si giurava ancora sugli Scolastici, ma, grazie a Colet, Erasmo imparò a disprezzare quegli ibridi teologi: il loro decotto cervello, le loro teste svitate, il loro barbaro linguaggio e la ragnatela del loro sistema.

Si tuffò con foga nello studio dei Greci, sebbene allora — dai tomisti non meno che dagli scotisti — la conoscenza della lingua greca fosse considerata quasi un'eresia. Per loro, si doveva leggere il Nuovo Testamento soltanto nella Vulgata latina e non saper comprendere affatto l'originale greco. Sennonché Erasmo, che coi suoi esigui risparmi preferiva comparsi un libro greco anziché un abito nuovo, credette presto nel dogma dell'antichità classica, e i suoi primi scritti tradivano già la sua propensione. Tradusse diversi dialoghi di Luciano. Ma nei suoi primi passi letterari — come sarà del resto sino alla fine — egli fu dipendente da ricchi protettori, secondo il costume del tempo e secondo il suo carattere. Per pochi fiorini componeva epitaffi in cui, per esempio, tesseva l'elogio d'un vescovo a lui inviso; dedicava senza dignità le sue piccole opere a regnanti, ad aristocratici e a dotti di gran fama, tutte persone riconoscenti dell'onore loro dimostrato, per cui Erasmo ottenne appoggi da ogni parte. E il suo prestigio crebbe.

Più importante dei suoi primi popolarissimi scritti fu però la sua edizione di Lorenzo Valla. Per primo, Valla aveva esercitato la critica sulla Vulgata, proponendo una migliore versione del Nuovo Testamento. Erasmo difese questa innovazione, solo per motivi filologici, e non apertamente per ragioni teologiche, dando così avvio alla critica testuale che — d'ora in avanti — non s'interromperà più e renderà possibile, appena vent'anni dopo, la traduzione della Bibbia di Lutero.

[p.493]

A questo punto Erasmo — umanista ormai di grande prestigio — scende in Italia (1506), e fa ritorno in Inghilterra; da ogni parte, da Giulio II e da Enrico VIII, riceve grandi promesse, che poi non verranno esaudite. Un arcivescovo inglese gli procurò finalmente una buona prebenda, sicura premessa all'agiatezza della sua vita. Avrebbe potuto rivestire, in

Italia e in Inghilterra, posizioni molto più redditizie, ma non volle imparare in nessun luogo la lingua del paese ospite; visse per lunghi anni in Francia, in Inghilterra, in Germania, in Italia, senza parlare mai francese né inglese, né italiano né tedesco. Non gli passava per la mente di dar qualche valore ad altre lingue che non fossero quelle classiche.

In Inghilterra riprese a collaborare con Colet, col quale operò come pedagogo, combattendo anche qui il metodo scolastico. Con qualche sorpresa, apprendiamo che Erasmo — già nei primi anni del Cinquecento — insegnò alcuni princìpi pedagogici propri dei futuri amici dei bambini, ossia che ai fanciulli si dovrebbero proporre i primi rudimenti sotto forme giocose, offrendogli per esempio da gustare leccornie in forma di lettere.

"Elogio della pazzia" — Uno straordinario successo ebbe Erasmo nel 1511, durante il suo secondo soggiorno inglese, con la invero più innocua satira "Elogio della follia". Sulle prime, non si trovò nulla da ridire — nelle alte sfere — sul fatto che vi si sparlasse dei frati; presso le corti principesche si rideva delle sottili malignità, e alle canzonature si unì pure il nuovo papa, Leone X. Allorché, quattro anni più tardi, un teologo di Löwen ritenne opportuno ammonire il buon Erasmo a causa del suoi scherni e delle sue innovazioni, la polemica passò ancora tranquilla e inosservata; Lutero non aveva ancora inasprito i contrasti con la sua comparsa sulla scena.

In una delle lettere aperte — che allora avevano spesso le funzioni dei giornali odierni —, Erasmo si chiedeva ridendo se veramente tutti i religiosi si sentissero offesi dal fatto che ci si prendeva giuoco di parecchi scimuniti tra le loro file. Sennonché, in quella lettera, si avvertono già accenti più severi: sul danno, in specie, che la semplice dottrina di Cristo ha subìto dalla Scolastica, dalle chimere umane e dai dettami del mondo. Perciò progettava una rinnovata edizione degli scritti del santo Girolamo[31], l'antico traduttore della Bibbia, in quanto la Vulgata doveva esser confrontata dai filologi con le scritture originarie, ed era necessario vagliare criticamente l'originale stesso. Il teologo di Löwen si diede per vinto.

[p.494]

Non essendo state mantenute le promesse fattegli, Erasmo cercò una sistemazione fuori dall'Inghilterra; non più invero per necessità, ma perché erano aumentate le sue esigenze di agiatezza e di scambi sociali. Gli venne proposto un collocamento nel monastero in cui

[31] Nella successiva polemica con Lutero, Erasmo si richiama spesso a san Girolamo, come Lutero soleva invece richiamarsi all'autorità di Agostino. Da Girolamo Erasmo confessava di aver imparato moltissimo, tranne il pensiero dominante che la Bibbia debba essere considerata alla stregua degli altri libri. Ma Lutero possedeva la fede, per l'appunto. Con quanta spregiudicatezza Erasmo si ponesse su tali questioni non risultava certamente nelle cose di religione giacché egli cercava di scansare in tutti i modi le controversie dogmatiche; però egli superava dappertutto gli umanisti tedeschi, ed anche quelli italiani. Anzi – fatto per cui in quei giorni ci voleva non poco coraggio — Erasmo non era neppure intimamente persuaso dell'unico dogma salvifico del latino di Cicerone; il fatto che non solo accreditasse altri latinisti, e che accettasse perfino il latino medioevale — magari con l'attenuante avvertenza "come si suole dire" – ebbene, tutto ciò gli procurò attacchi ed ingiurie da parte degli ortodossi ciceroniani italiani. Ho già avuto modo di rilevare come il latino usato dai monaci fosse in certa misura ancora vivo, e come diventò una lingua morta solo per tramite degli umanisti. Erasmo fu forse l'ultimo grande intellettuale a scrivere come se il latino fosse stata la sua lingua materna.

era entrato in passato; uno dei suoi amici ne era diventato priore. Ma Erasmo declinò spigliatamente l'offerta, "a meno che — come scrisse — non s'intenda un posto in un convento di monache". E aggiungeva, in tutta serietà: gli ordini monastici hanno cooperato non poco alla decadenza della vera dottrina di Cristo, talché anche nei migliori non si riscontra lo spirito di Cristo, bensì una religione cerimoniale di stampo ebraico.

Finalmente si realizzò, nel 1516, da parte del cancelliere di Carlo, futuro imperatore, l'attesa nomina di Erasmo a consigliere di corte; egli ottenne titolo e onorario senza ulteriori obblighi, e poté vivere da libero scrittore, prima a Bruxelles, poi a Löwen. Si parlò anche d'una sua nomina a vescovo, nonché successivamente — quando lo si volle arruolare contro Lutero — d'un cappello cardinalizio; ma non saprei fino a che punto, in casi siffatti, fosse Erasmo ad illudere se stesso oppure a sentirsene lusingato.

Nello stesso anno 1516 apparve la prima edizione, curata da Erasmo, del Nuovo Testamento, con la sua autonoma traduzione latina. Commisurata alle istanze della recente filologia, tale edizione non è un capolavoro; tuttavia costituì la base per la traduzione tedesca di Lutero, svolgendo, segnatamente nelle annotazioni, una funzione preparatoria alla Riforma. In essa si trovano passi in cui, contro la superstizione, contro la bramosia dei preti e l'ipocrisia dei monaci, si combatte con non minor veemenza di come — di lì a poco — si leggerà negli scritti di Lutero; totalmente irriguardoso è lo scherno sul celibato che vieta il matrimonio e permette il meretricio, sferzante il sarcasmo su certe reliquie come il latte di Maria, il prepuzio di Cristo, il pettine di Anna, gli stivali di Giuseppe. In più, Erasmo cominciò nel 1517 a pubblicare i "Paragrafi sul Nuovo Testamento", presto tradotti nelle diverse lingue nazionali, da Leo Jud in tedesco; Lutero si burlò di questo lavoro (lo chiamava con un gioco di parole *Paraphroneses)*, e dal punto di vista della fede non aveva tutti i torti; nondimeno, grazie a queste popolari omelie, Erasmo divulgò indubbiamente, tra i giovani religiosi del suo tempo, un po' di buon gusto e molto razionalismo.

[p.495]

Il carmelitano Egmond — Negli anni in cui Lutero fece parlare di sé per la prima volta, scagliandosi dapprima contro gli abusi della Chiesa cattolica, né a Roma né presso le corti si ebbe sentore della possibile portata di questo movimento. Erasmo toccava l'apice della sua celebrità, così vasta che si raccontò che avesse aiutato Lutero nei suoi primi passi. Proprio allora giovò alla posizione di Erasmo il fatto che ricevesse da ogni parte lusinghiere offerte, ad esempio per recarsi a Parigi da Francesco I, o dall'università di Ingolstadt. Venne coinvolto ulteriormente in polemiche letterarie, persino col famoso e coetaneo umanista francese Budé, o Budeo; ma era solo una bega tra eruditi, in cui non si trattava ancora di riforma o di vangeli.

Per quanto ne so, una simpatia per Lutero gli fu rimproverata per la prima volta dal carmelitano di Löwen Nicolò Egmond; dopo violenti attacchi dal pulpito, si addivenne ad un confronto diretto davanti al rettore dell'università, su cui abbiamo una cronaca assai drammatica e divertente scritta dallo stesso Erasmo, il quale confessa con estremo candore

la propria insincerità. Nella foga dell'alterco egli aveva detto di non intendersela con Lutero, almeno non nel senso in cui Egmond era interpretato e voleva esser capito: "Per me, puoi prendertela con Lutero fino a scoppiare; ma lascia me fuori da questa grana; metti pure le mani addosso al tuo Lutero, non su di me!". Erasmo assicura di non aver mai scritto a favore di Lutero, come adesso non scrive contro di lui, per pavidità, per incapacità, per altre questioni, ma anche perché sarebbe crudele trattare ancora come nemico un uomo già sconfitto. Al che Egmond gridò: "Allora scrivi appunto questo, che noi abbiamo trionfato su Lutero!". Ma neppur questo Erasmo volle fare: la vittoria debbono strombazzarla quelli che l'hanno conquistata, e lui non sapeva ancora se ciò fosse avvenuto. Alla fine, il papa prese partito per Erasmo.

[p.496]

Ambiguità erasmiana — Dove noi possiamo, da quei primi anni della Riforma, confrontare altre lettere con quelle di Erasmo, il suo stile polemico appare in luce ancora più ambigua; l'ostilità puramente "intellettuale" del meritorio Fabre d'Estaples cercò di ridurla al silenzio per mezzo di minacce; contro il famigerato Johannes Eck egli difese, con coraggio in lui raro, la sua scarsa considerazione di Agostino nonché la sua convinzione che gli apostoli parlassero un pessimo greco, assicurando peraltro la sua ortodossia, cosicché Eck poté esortarlo ad unirsi a lui contro Lutero. In una disputa filosofica con l'inglese Lee, Erasmo si difese con poca sincerità, facendo passare sotto silenzio le accuse più severe; e quando il libro di Lee minacciò di provocare una censura ecclesiastica di Erasmo in Spagna — paese d'origine dell'imperatore e sede principale dell'Inquisizione — , Erasmo non lasciò intentato alcun mezzo dell'orgoglio e dell'umiltà per prevenire l'incombente persecuzione. Gli ordini monastici erano contro di lui, francescani e domenicani uniti; dalla sua parte, però, egli aveva non solo il razionalista spagnolo J.L.Vives, ma la corte imperiale e diversi vescovi, per cui — in una memoria difensiva contro i monaci spagnoli, in cui riconfermava ovviamente la propria ortodossia — poté osare di pretendere un po' di tolleranza da parte dell'Inquisizione.

Questa diatriba teologica si protrasse per molti anni e terminò davvero solo quando morì (1530) il suo principale avversario, lo spagnolo Stunica, il quale — persino contro il divieto del papa! — aveva denunciato Erasmo come luterano, anzi come il vero alfiere dell'intero movimento antiromano. Su Erasmo sovrastava un crescente pericolo perché, dalle sue opere precedenti, si cercava di dimostrare non soltanto enunciati luterani (contro il primato del papa, culto dei santi, e simili), ma anche negazione della divinità di Cristo e dello Spirito santo, e in più eterodossie relative alla Bibbia e ai sacramenti.

E va pur sempre riconosciuto che Erasmo contestò sì le proprie eresie in fatto di dogmi, ma non ammise senza riserve il primato del papa; con parole levigate assicurò la propria sottomissione ad ogni papa buono, ma anche ad ogni papa cattivo. Contro un altro spagnolo si avventurò anche più oltre, in modo naturalmente assai guardingo nelle espressioni. Vi sono difatti, nella Bibbia, passi che si potrebbero interpretare in senso contrario alla divinità del Cristo; ma, per riguardo verso il popolo, non sarebbe lecito esprimere apertamente i propri pensieri.

[p.497]

Berquin — Una chiara luce sul carattere internazionale di tutte queste lotte e sulla giustificazione dell'affanno di Erasmo ci viene dalla crudele sorte toccata ad uno dei suoi amici, cioè dal risoluto Louis de Berquin. Sì, perché l'apolide Erasmo — in qualità di consigliere di corte dell'imperatore — poteva esser trascinato facilmente davanti all'Inquisizione spagnola; ed era stato solo un caso fortuito della sua esistenza non aver accettato l'invito alla corte francese. In Francia, adesso (1529), Berquin saliva sul rogo quale prima vittima della Riforma. Il delitto capitale di Berquin era di aver tradotto in francese opere di Erasmo e di Lutero; un altro delitto era che lui, fidando nell'appoggio del re Carlo, nel consenso della di lui sorella Margherita di Navarra e nell'ascendente del dotto Budé, volle condurre il suo processo con ostinazione e arroganza. Quando le annose trattative presero una cattiva piega per Berquin, proprio perché Lutero in Germania sembrava prossimo al trionfo, Erasmo — con la consueta pavidità — si chiamò fuori dalla causa, consigliandogli tuttavia di tentare un'estrema fuga in Germania.

Beda, dottore alla Sorbona, s'era impegnato con passione nel perseguire Berquin e nella condanna capitale, ottenendola contro la volontà del re; ci si può immaginare lo sgomento di Erasmo allorché questo Beda (a partire dal 1524) cominciò a prendere di mira anche lui, pretendendo — in una lettera preliminare — niente di più e niente di meno che ritrattasse tutti i passi ereticali che si potevano trovare nei suoi primi scritti. La prima risposta di Erasmo non manca di orgoglio: egli si sottomette a tutti i dogmi approvati dai Concili, però non si arrende a tutte le cavillosità degli Scolastici. Nelle scuole, dice, è come nel gioco dei dadi e delle carte: "se non si è d'accordo sulle regole del gioco, non vale la pena di provarcisi."

Con toccante amarezza, fors'anche con una punta di minaccia, Erasmo confessa sovente di esser stato pauroso e non abbastanza schietto, giacché a tener testa alla bassezza dei frati ci vuole un carattere ben diverso dal suo; e qui Erasmo tocca l'aspetto drammatico della sua vita, e cioè che un tempo si ammiravano incondizionatamente — prima che avesse inizio il movimento luterano — proprio quegli scritti fatti ora oggetto di attacchi. A questo punto, Beda sembra aver avviato un procedimento giudiziario contro Erasmo, che si difese (1525-27) ora codardamente, ora focosamente, a seconda di quanto credeva di potersi fidare o meno nella protezione del re di Francia. Alla fine (dicembre 1527) venne condannato dalla Sorbona come eretico, essendogli state addebitate non meno di 31 tesi eterodosse; nella fattispecie, la Sorbona affermava che la dottrina della tolleranza era eretica, e che la Chiesa aveva pieno diritto di sollecitare all'annientamento di noti eretici non meno che alla guerra contro i Turchi.

[p.498]

È certo assai notevole che Erasmo, il quale per sua fortuna non viveva in Francia, parlasse in ogni occasione, di fronte alle autorità, della propria ortodossia, mentre con un interiore coraggio (che certamente doveva strappare con fatica alla sua debolezza caratteriale) seguitava imperterrito negli scritti successivi a deridere il metodo d'insegnamento degli

Scolastici — ossia il metodo dominante della Chiesa — e a reclamare tolleranza per ogni opinione su questioni religiose. Non ritrattò dunque le opere scritte prima di Lutero né eliminò i passi sospetti di eresia, come una volta, in un momento di particolare debolezza, aveva assicurato a Beda. Tanto più avidamente i suoi nemici setacciarono i suoi vecchi libri, per poter bollare Erasmo come ariano, non cristiano, ateista; nei suoi "Colloqui" si leggeva infatti, innegabilmente, la temeraria invocazione "*Sancte Socrates, ora pro nobis!*".

Erasmo e la Riforma — I suoi nemici divennero sempre più numerosi. In Francia, nelle Fiandre, in Italia. Dappertutto era considerato un luterano, un luterano prudente, e per ciò stesso tanto più pericoloso. Eppure dai luterani tedeschi venne trattato dapprima con freddezza, e in seguito decisamente male. Con profondo disagio si sentiva sospinto da ogni parte a schierarsi — apertamente e inequivocabilmente — per una delle due parti. Erasmo tentennava. Nel suo cuore era davvero un non cristiano, o come minimo un indifferentista. In quanto politico, consigliere di papi e imperatori, egli rappresentava una linea che in quei giorni sembrava avere prospettive di successo: una Riforma senza Lutero, una riforma della Chiesa cattolica ad opera della Chiesa stessa. Erasmo non si stancò — con messaggi insistenti — di raccomandare ciò come l'unica via d'uscita dalle difficoltà. Nelle sue lettere non negava affatto di approvare molte istanze di Lutero; là dove si sentiva sicuro, andava ben oltre le allusioni: che non lo si costringesse a passare — con tutto il prestigio del suo nome — dalla parte dei luterani. Ad un amico di fresca data scrive in buona sostanza: "Per il cristianesimo sarà del pari deleterio il fatto che vinca l'una o l'altra parte. Gli evangelici promuovono egoismo e anarchia, i cattolici sono più superstiziosi e più ipocriti che mai."

Ho seguito l'evoluzione di Erasmo, senza attenermi esattamente alla successione cronologica, pressappoco fino alla contesa che lo distaccò definitivamente da Lutero. Devo aggiungere che da tempo non si sentiva più sicuro in Olanda e, dal 1521, si stabilì a Basilea. Ponderate riflessioni devono averlo spinto a questa decisione; in quella città, che da poco apparteneva alla Confederazione e dove il potere del vescovo si era pertanto spezzato, poteva sperare di godere una maggior libertà che sotto il dominio del suo imperiale signore; per di più, a Basilea, l'arte della stampa e il commercio librario era in grado di gareggiare ormai con le analoghe industrie di Venezia e di Amsterdam.

[p.499] Secondo l'idea che se ne aveva all'estero, però, dal 1521 Erasmo viveva in Germania; tanto più che, dagli occhi di francesi e inglesi, da sempre egli era stato riguardato come un tedesco. Che fosse originario dei Paesi Bassi, o basso-tedesco, non faceva tanta differenza. Lui stesso non pensava molto diversamente sulla propria nazionalità; si vergognava un poco della sua pronuncia nordica del latino, e perciò non voleva tenere conferenze pubbliche in Italia. Eppoi anche i suoi nemici gli rinfacciavano talvolta certe peculiarità degli eruditi tedeschi: pedanteria, prolissità e ripetizioni. Si è già detto che non imparò a parlare e a scrivere nessuna lingua moderna, né italiano né francese né tedesco; la propria madrelingua olandese, poi, la riteneva addirittura inferiore alla dignità dello scrivere.

Riforma — Il suo vero volto, negli anni delle lotte religiose, è difficile da riconoscere anche perché quasi tutte le lettere importanti sono scritte nella morta lingua dei dotti che certo — lo abbiamo detto — risuona in Erasmo assai più viva e vegeta che negli altri umanisti, ma che pur sempre, con le sue espressioni vecchie di quasi due millenni, non fa che perifrasare la nuova visione del mondo in divenire, senza esprimerla direttamente. La lingua morta era di per sé ambigua, anche se Erasmo non intendeva certo simulare. Malgrado questa difficoltà, non può esservi dubbio che il più sapiente e più sagace umanista del secolo aveva davvero preparato la Riforma e che, nella sua interiore libertà, andò ben oltre la libertà di Lutero.

Nel suo atteggiamento critico, Erasmo fu complessivamente almeno un compagno ideologico dei riformatori; nella critica biblica allievo di Valla, grecista migliore di lui e conoscitore più profondo di Girolamo, e per giunta, fin da ragazzo, appassionato avversario di frati e di scolastici. Era il destino di Erasmo che un uomo di tutt'altra tempra (ed Erasmo ne era ben conscio), cioè Lutero — uomo d'azione formatosi alla scuola della mistica cristiana — lo costringesse a metter le carte in tavola su una questione che assolutamente non era un problema di Erasmo: sul problema del vangelo. Certo, Erasmo aveva curato un'edizione critica del Nuovo Testamento; Lutero credeva nelle parole d'una scrittura che — per Erasmo — era uno scritto alla pari di tanti altri scritti antichi. Uno scritto che, per il suo modo di sentire, aveva verosimilmente minor valore de "I doveri" e delle "Tusculane" di Cicerone, anch'essi pubblicati da lui.

[p.500]

Erasmo non era cristiano, quantunque fosse stato ordinato sacerdote cattolico, e sebbene — negli anni delle battaglie religiose — sempre più spesso e con sempre maggior solerzia facesse bensì professione di ubbidienza alla Chiesa, ma non di accordo e sintonia con essa. Essendo sostanzialmente non credente, non aveva comprensione per le finalità di Lutero; di fronte ai nuovi articoli di fede era altrettanto scettico quanto di fronte ai vecchi, ritenendo inoltre che, per la pace borghese e per il libero progresso delle scienze, l'attaccamento a vecchi errori religiosi fosse meno pericoloso del selvaggio parteggiare per quelli nuovi. Se Erasmo avesse potuto, con la superiorità del suo scetticismo, stare a guardare la lotta delle due parti e farsene beffe ridendo come nella sua gioventù, dovremmo onorare in lui lo spirito più libero dell'età della Riforma.

Ma la sorte non fu così benigna con lui. I suoi protettori appartenevano alla parte egemone, alcuni dei suoi amici umanisti alla parte ribelle; tra i suoi tutori v'erano l'imperatore, il re d'Inghilterra, papi e cardinali, tra i suoi amici Melantone e Giovanni Ecolampadio [Nome umanistico del riformatore tedesco Johann Husschin, 1482-1531, NdT]. Da entrambe le parti si cercava di tirarlo verso di sè. Era l'intellettuale più celebre del suo tempo, all'inizio della Riforma già all'apice del suo prestigio. Cattolici ed evangelici davano straordinaria importanza al fatto di poter annoverare quest'uomo tra i loro seguaci. Gli fosse stato possibile e lecito di esser sincero, alle due parti avrebbe dovuto

rispondere così: "L'oggetto della vostra contesa mi è totalmente indifferente. Molto prima di Lutero io ho riso della superstizione dei monaci e delle sfrontate pretese di Roma, a modo mio; ma i dogmi di Lutero non li comprendo più di quelli di Roma. Rimango nella Chiesa cattolica, con la riserva di essere altrettanto miscredente e senzadio quanto i miei cari cardinali e papi. Per me, una commedia di Terenzio vale più di tutti i vangeli."

Erasmo e Lutero — Ma una dichiarazione di questo genere Erasmo non la fece. Peggio ancora: sebbene le sue inclinazioni critiche lo portassero verso i riformatori, e benché la sua migliore natura lo giustificasse o impegnasse a partecipare alla battaglia, egli — pur lentamente e di malavoglia — si lasciò attirare dalla parte cattolica. Nel che agirono certamente umanissime valutazioni; non ebbe fiducia nella vittoria della Riforma contro l'immenso potere del papa e dell'imperatore; nutriva timori per la sorte delle scienze o per l'umanesimo, ma temeva altresì per gli Umanisti, prima di tutto per se stesso, non volendo perdere le sue ricche entrate, ancor meno la propria vita; da ultimo, Erasmo era oltremodo vanitoso, e sopportava già a malapena che il nuovo movimento si occupasse sempre meno di poesia e di retorica, e che i luterani cominciassero a trattare con distacco o con disprezzo un Erasmo. Malgrado tutto questo, Erasmo avrebbe forse taciuto fino alla sua morte, oppure — ovviamente alla sua cauta maniera — si sarebbe dichiarato più sinceramente riguardo al vangelo, se Hutten col suo libello non lo avesse provocato all'estremo e, subito dopo, Lutero stesso, che si era a lungo frenato, non l'avesse sfidato apertamente.

[p.501] Nei confronti di Hutten, l'intervento di Erasmo fu indegno, dal punto di vista umano e letterario; nella polemica con Lutero — che qui c'interessa prima di tutto — Erasmo appare più forte sia come teologo sia come filosofo. Il che è già molto significativo in quanto Lutero (con Spinoza e con Schopenhauer) insegna la non libertà del volere umano, Erasmo per contro, seguendo la tradizione, sostiene il libero arbitrio. Ma noi, prima di analizzare questa controversia fra Lutero ed Erasmo, vogliamo mostrare — alla luce degli scritti e delle lettere (allora equivalenti a scritti pubblici) — in qual modo Erasmo venne attirato, spinto e sospinto tra le file avversarie.

Erasmo aveva spianato gagliardamente il cammino ai riformatori della fede, epperò la teologia non rientrava nei suoi interessi; da autentico umanista, aveva preso le mosse dalla filologia, e come umanista aveva studiato Bibbia e letteratura patristica al pari di altri libri dell'antichità; aveva sbeffeggiato i più grandi scolastici, malgrado fossero dei santi cristiani, a causa del loro linguaggio e della loro logica, spregiando addirittura il santo Agostino e scrivendo — da umanista — satire contro i monaci che indubbiamente, nella teoria e nella prassi, non avevano niente in comune con un Seneca. Il suo ideale era di formare, anche nei paesi nordici, una nuova generazione educata alla lettura e allo studio dei classici romani e greci, e di eliminare così a poco a poco (*paulatim*) la miseranda religione e la meschina letteratura esistente (*irreligiosa religio et illiteratae litterae*). Ora, quando Lutero intraprese la sua opera e ben presto fu indotto, dalla lotta agli abusi più evidenti, a contestare anche il primato del papa, Erasmo stette dalla sua parte, sia pur da

benevolo spettatore. Nelle lettere, egli loda l'uomo eccellente; sarebbe irresponsabile non volerlo aiutare, dato che ognuno parla con ammirazione del suo carattere.

Ma poi, già nel 1518, riguardo al problema centrale è di nuovo così circospetto come sempre è stato: lui, dice, non è amico dei tumulti, Lutero non è abbastanza umile e mansueto, e il movimento religioso è nocivo alle belle arti. Oltre questa onesta preoccupazione, tipica d'un timoroso scienziato da tavolino, si trova già allora la disonesta scusa — ripetuta anch'essa per anni nei confronti dei cardinali — secondo cui Erasmo non ha ancora avuto tempo di occuparsi a fondo degli scritti di Lutero. Dal canto suo, Lutero ammira la grande sapienza di Erasmo, ma diffida, già nel 1516, della sua devozione e religiosità; lo rende sospetto, in più, il fatto che non apprezzi molto Agostino. In una lettera del 1517 si delinea già il punto focale del futuro dissidio: un buon greco, o un buon ebreo, non ha bisogno di essere un vero cristiano; Girolamo, con tutte le sue cinque lingue, non vale quanto Agostino con la sua unica lingua; per Erasmo, l'umano vale di più del divino; sui misfatti della Chiesa si deve sospirare e non ridere; al libero arbitrio dell'uomo non va fatto carico di nulla, non essendoci nulla fuori della grazia. Sennonché Lutero, nel 1518, è ancora abbastanza accorto da non esprimere pubblicamente il suo malumore verso Erasmo, non volendo fare il gioco dei comuni nemici della Riforma e dell'umanesimo.

[p.502]

Erasmo e la causa evangelica — Nel 1519, Lutero invia ad Erasmo una lettera così piena di macchinali e convenzionali panegirici, che nessun umanista avrebbe dovuto vergognarsi delle sue frasi retoriche. Erasmo risponde subito all'amato "fratello in Cristo", esortando alla moderazione, da saggio patriarca che ammonisce il giovane scavezzacollo; lui, dice, ha dovuto soffrire molto in patria (a Löwen) a causa dei disordini, perché lo ritengono un seguace di Lutero e credono che l'abbia aiutato coi suoi scritti. C'è da guadagnare più con l'indulgenza che con lo zelo, e si deve preservare il proprio cuore da collera, odio e vanità. Il che non significa, tuttavia, un rimprovero, ma solo un rafforzamento nei sentimenti cristiani di Lutero. Con accenti analoghi — di riconoscenza e di moderazione — Erasmo aveva scritto poco prima al duca Federico di Sassonia, protettore di Lutero; con ben ponderata imparzialità il duca viene incoraggiato a non lasciare il riformatore in balìa degli inquisitori.

La lettera a Lutero irritò gli evangelici, ma ancor di più i cattolici. Erasmo si giustificò animosamente in una lettera all'arcivescovo di Magonza (novembre 1519), argomentando che gli scritti luterani non gli vanno a genio, è vero, ma che è necessario voler bene a quell'uomo, se è innocente, cercando di correggerlo senza violenza, se sbaglia; aggiunge che in Lutero sono stati giudicati come ereticali diversi passi che si trovano pure negli scritti dei santi Agostino e Bernardo, che la Chiesa è gravata da statuti umani e da dogmi scolastici; che gli Ordini mendicanti, inoltre, vogliono opprimere la ragione per brama di guadagno e di dominio, che le loro ciance sulle indulgenze sono insopportabili perfino ai cretini. Perciò Lutero ha preso l'ardita decisione di opporsi a siffatta sfrontatezza, non importandogli per niente di onori o di denaro. In questo non si può che lodarlo, mentre

sugli articoli di fede Erasmo per ora non si pronuncia (pur attaccando fortemente il primato del papa).

A Lutero, inoltre, si può certo rimproverare impulsività e imprudenza, ma non difetto di religiosità. Si è troppo avventati, per ora, con l'accusa di eresia: "Ciò che a loro non va a genio e ciò che non comprendono, è eresia. Leggere il greco ed esprimersi bene è forse eresia?" Erasmo aveva consegnato questa lettera coraggiosa al compagno Hutten, perché la recapitasse; Hutten la fece stampare prima di farla avere all'arcivescovo. Ne nacque un gran putiferio. Erasmo non si arrese subito; uno spirito eletto si lascia ammaestrare, ma non coartare. "È solo da tiranni usare violenza, ma è solo da asini lasciarsi costringere (*cogere tantum tyrannorum est; cogi tantum asinorum.)".*

[p.503]

Ancora nel momento in cui Lutero venne messo ufficialmente al bando dalla bolla papale, Erasmo non cessò di perorare la pace presso i prìncipi, il che allora voleva dire — in pratica — propugnare la causa di Lutero. Dinanzi alla dieta dell'Impero di Colonia (1520) egli ebbe un abboccamento col principe elettore di Sassonia (Spalatino fungeva da interprete giacché Erasmo non parlava tedesco e Federico non parlava latino); in quell'occasione ebbe corso il detto: il reato di Lutero era stato di acchiappare il papa per la tiara e i frati per la pancia. E si raccomandava tolleranza anche al giovane imperatore, il quale doveva molto la sua elezione all'elettore di Sassonia. Non importa un bel niente — consiglia Erasmo in una lettera a Peutinger — il vantaggio che ne trae Lutero, conta soprattutto ciò che è utile all'ordine pubblico, poiché l'odio verso Roma ha radici profonde.

Assai insincero è Erasmo in una lettera a Leone X°, dove torna a dichiarare di non aver letto (quasi) le opere di Lutero, e di averne sconsigliato la stampa; nessuna meraviglia, dunque, che da quel momento Roma facesse pressioni su di lui — con minacce e promesse — affinché si dichiarasse pubblicamente contro Lutero, e gli scrivesse contro. A questo punto, però, Erasmo era lungi dall'arrivare; tuttavia, alla dieta di Worms (1521), Chiesa e Impero adottarono una linea così ostile alla Riforma, che egli si fece ancora più guardingo di quanto non fosse, rinunziando persino a far visita alla Dieta, dove pure era stato invitato quale consigliere imperiale.

Aveva avuto sentore che le cose si mettevano male per la causa di Lutero. E cominciò a pentirsi di quanto, fino allora, aveva pur sempre esternato a favore degli evangelici. E neppure rifiutò più decisamente di scendere in campo contro la Riforma. Ecco il vero Erasmo quando dice: non è da lui mettere a repentaglio, per la religione, gli averi e la vita, ribadendo che lui ha spesso biasimato lo stile di Lutero, danneggiando in questo modo la causa evangelica più che con violente persecuzioni, e che, incollerito per questo, nessun amico di Lutero gli ha più scritto né gli ha mandato i saluti! Nondimeno, egli si vergogna ancora di rinnegare i suoi ben noti sentimenti, provando imbarazzo specialmente nei confronti degli umanisti rimasti fedeli a Lutero, cioè Melantone, Hutten e Pirkheimer.

[p.504]

Nel frattempo Leone X era morto, e il nuovo papa Adriano VI rispose all'ossequiente saluto di Erasmo rinnovandogli la sollecitazione a mettere la sua penna a disposizione della causa romana. Erasmo declinò però anche l'invito di recarsi a Roma, adducendo di non essere abbastanza giovane né in salute, che semmai avrebbe intrapreso il viaggio (non diversamente si può interpretare il passo) ove fosse passato dalla parte dei luterani, e che era ormai generale la simpatia per Lutero e l'ostilità verso Roma; che il santo padre farebbe bene a praticare la tolleranza, ad abolire molti abusi e a concedere qualche libertà di coscienza. Adriano morì presto, senza replicare al messaggio; e, nello stesso anno (1523), allorché fu eletto papa Clemente VII, scoppiò la crisi decisiva tra Erasmo e Hutten. Da quel momento, Erasmo fu perduto per la causa evangelica.

Erasmo e Hutten — È triste dover fare un resoconto su questa controversia. Ulrich von Hutten non era senza macchia, ma Erasmo si lasciò andare oltre ogni limite. Era noto in tutta la Germania che Hutten — privato d'ogni sostegno, inviso all'imperatore e al papa, debilitato dall'indigenza e dalla sifilide — era prossimo alla fine, quando a Basilea volle far visita ad Erasmo, suo vecchio amico e protettore. Il grande Erasmo, però, non trovò il tempo per quel poveretto; senza ritegno, confesserà poi a Melantone che lo spaventarono la povertà e la malattia del *miles gloriosus*, che egli avrebbe ricevuto nella sua casa, con l'amico d'un tempo, anche tutti gli altri evangelici di Basilea; se non che — ribadisce ipocritamente in quella lettera — Hutten non era andato da lui, né lui aveva mandato via il vecchio amico, giurando di non escludere dalla sua frequentazione né gli amici né i nemici di Lutero.

Assolutamente spregevole è la condotta di Erasmo quando apprende che Hutten intende pubblicare un libro contro di lui; cerca allora di distoglierlo da questo proposito mediante abili lusinghe e facezie, ma anche con minacce. Però Hutten non se ne dà per inteso, e dà alle stampe la sua "sfida". Anche nel personale alterco di questo libello non mancano ragioni dalla parte di Hutten: anche là dove, purtroppo, cerca di sondare i motivi per cui Erasmo — un tempo avversario dei papisti — adesso fa causa comune con loro. Non è la sua insaziabile ambizione, non è l'invidia, che non lascia spazio ad altri? Non v'è dubbio, Erasmo è corrotto dal papa, o abbagliato dalle sue promesse; è un codardo, che ritiene ormai compromessa la causa degli evangelici.

[p.505]

Intanto Hutten, cacciato da Basilea e poi anche da Mühlhausen, aveva trovato riparo a Zurigo presso Zwingli. Si sa che morì in miseria nell'estate 1523 sull'isola di Ufnau sul lago di Zurigo. Prima, però, Erasmo aveva tentato nel modo più infame di aizzare il Consiglio di Zurigo, e lo stesso Zwingli, ai danni del moribondo; tuttavia, allorquando con lo stesso intento dedicò al potente Zwingli la sua replica "*Spugnata di Erasmo contro gli spruzzi di Hutten*", è probabile che non sapesse ancora che il suo avversario era già morto. Anche qui egli evita di prender nettamente le distanze dal partito di Lutero; fa distinzione tra la nobile concezione di Lutero e il cavalier predone Hutten che si arroga il diritto di

riempire ancora, con torbide mene, la borsa svuotata dai bagordi. Nemmeno Hutten aveva voglia, chiaramente, di diventare un martire per i dogmi di Lutero, altrimenti non gli restava che recarsi a Roma o in Olanda, invece di nascondersi. Eppoi la dottrina di Lutero non è ancora la verità, e la lingua di Lutero tutt'altro che giovevole al Vangelo. In conclusione della "Spugnata" (*Spongia*) torna a predicare, sia ai vescovi sia agli evangelici, nient'altro che pace, per amore delle scienze e della religione. La pena del rogo e una ritrattazione estorta con la forza non servono a molto; e conclude: "Se ci accapigliamo sul principio se la fede soltanto, senza le opere, possa far felice, in ciò andranno perduti i frutti della fede e il premio delle opere buone." Gli amici di Hutten ripresero la battaglia contro Erasmo. Forse è simbolico il fatto che tutta l'eredità di Hutten, oltre che nei debiti e in alcune lettere, consistesse solamente in una penna per scrivere. Lutero non era stato contento del libello di Hutten, ancora più scontento fu della risposta di Erasmo; il quale aveva ormai perso ogni credibilità, essendo in più lontanissimo dal cristianesimo, sulla qual cosa — fino a quel momento — Lutero aveva solo nutrito dei sospetti.

Nelle battaglie letterarie che seguirono alla fatale sfida con Hutten, Erasmo dovette lasciarsi dire parole amare; si diceva che dubitasse perfino delle sacre Scritture, che irrideva alle cose più sacre, che si faceva adescare come un cane da un pezzo di pane. Melantone, che senza Lutero sarebbe stato di certo un sornione leccapiedi, e lo stesso Lutero fecero il possibile per tenere in piedi un rapporto con Erasmo. Ed Erasmo, intimamente sconvolto dalle contumelie degli amici di Hutten, perseguitato senza sosta dal partito dei monaci, blandito nuovamente da prìncipi e da vescovi, finalmente si decise a rompere il suo silenzio, annunciando questa intenzione in un'ambigua lettera a Lutero; questi non avrebbe dovuto volergliene se lui — per brama di conoscenza — ora discuteva con Lutero: "È probabile che Erasmo, scrivendo contro di te, renda al Vangelo un servigio più grande di quanto fanno certi imbecilli che ti difendono."

[p.506]

"Libero arbitrio" — L'orgoglio di Erasmo non era ingiustificato. Era una mossa magistrale, la sua, di accantonare del tutto i dogmi religiosi, limitandosi rigorosamente ad un problema filosofico, quello cioè della libertà del volere; in questo modo, non doveva rinunziare ai suoi convincimenti, pur proponendosi come antagonista di Lutero. Già nel 1521 aveva progettato uno scritto — più su Lutero che contro di lui — in forma di dialogo, in cui discutevano un luterano e un cattolico, mentre un arbitro neutrale perorava la causa della reciproca tolleranza. Quel dialogo, che già per la sua forma non tradiva l'opinione dell'autore, non venne pubblicato. Ora Erasmo credette di agire ancor più abilmente confrontandosi in prima persona contro Lutero, ma solo impugnando un'opinione che sembrava non aver nulla a che fare direttamente con la Riforma. Non si sa se ridere, o indignarsi dell'ipocrisia, apprendendo che Erasmo, già prima di comporre quel dialogo, avrebbe richiesto espressamente l'autorizzazione del papa (e di averla ottenuta con un breve!) che gli consentisse di leggere gli scritti di Lutero allo scopo di confutarli.

Già la parola "*Diatribe"* sul frontespizio significa, secondo il lessico degli umanisti, un'indagine meramente filosofica. Ora, se l'esposizione ci delude perché Erasmo si

richiama incessantemente alla Bibbia e ai padri della Chiesa, e perché non penetra nel nocciolo del problema, tuttavia non dobbiamo dimenticare che egli si era posto l'unico compito di presentarsi come oppositore di Lutero scegliendo come oggetto della contesa — come si è detto — il libero arbitrio dell'uomo solo perché, su questo problema, la pensava sinceramente in modo diverso da Lutero, sapendo che il semplice buon senso stava dalla sua parte. A tal punto, però, lo spirito del tempo era orientato e impregnato di teologia, e a tal punto la Bibbia rappresentava il crocevia di tutte le antinomie, che anche Erasmo circoscrisse il suo compito nel senso di dimostrare la falsità dell'assioma di Lutero (riguardo la non libertà del volere) in base alla Bibbia e alla patristica.

Non da filosofo, bensì da storico della Chiesa Erasmo si proponeva di confutare Lutero. Se noi, oggi, ci atteniamo alla lettera di quegli enunciati, a come noi intendiamo — dopo Spinoza e Schopenhauer — il concetto del necessario accadimento di natura (che comporta un necessario agire), possiamo allora cadere facilmente nel grande errore di ritenere Erasmo lo spirito retrivo, Lutero per contro l'esponente d'una modernissima visione del mondo; giacché le migliori teste, dopo Spinoza, insegnano davvero che il comune buon senso crede in un'illusione quando crede nel libero arbitrio; e, tra di noi, sono per l'appunto i materialisti quelli che — con ragioni assai precarie — hanno diluito il pensiero puramente gnoseologico-critico di Spinoza e dei suoi successori in una insignificante critica della morale.

[p.507]

Da tali concezioni Lutero era, manco a dirlo, assai lontano. Non la libertà, bensì la più radicale mancanza di essa generava nel cuore di Lutero l'esigenza di negare ogni libertà del volere umano. Non sempre i grandi pensieri — come pensava Vauvernargues — ma certamente tutti i pensieri forti vengono dal cuore. Lutero dimostrò con passione la servitù del volere umano perché aveva bisogno di questa schiavitù. Le sue origini erano nella mistica; mistica era la sua rocciosa fiducia di essere vocato alla beatitudine dalla grazia di Dio; la sua fede era che la sola fede, ed essa soltanto, conceda l'eterna salvezza, che dalla volontà dell'uomo non nasca assolutamente nulla, che le opere buone non hanno alcun peso, e che — alla fin fine — perfino la fede nella grazia è anch'essa opera della grazia, ebbene, questo fervido convincimento non era che misticismo. E si sarebbe potuto ricordare — senza applicare arti sofistiche — persino il panteismo (come più tardi interpreterà malamente Bayle), dal momento che, per questa dottrina, Dio soltanto ha voluto o ha operato in ogni persona tutto il bene e tutto il male.

Nella realtà, però, Lutero non era un mistico, né per temperamento né per carattere. Le rarefatte atmosfere della così detta "Theologia deutsch" si tramutavano, nella sua dura testa, in grossolana realtà, vi si allineavano accanto alle rozze realtà del papismo, che ormai era sua missione debellare, per fossilizzarsi in nuovi dogmi. Quel Lutero che credeva di conoscere l'onniscienza e l'onnipotenza di Dio in maniera così tangibile, così concreta e massiccia, come il tavolaccio e la tozza sedia della sua camera, colui ammetteva pure — con evidenza pari all'impenetrabilità del suo tavolo di quercia — il fatto che nell'uomo, oltre al divino volere onnisciente e onnipotente, poteva trovar posto anche una

libera volontà umana. Un umanista così sapiente, per l'appunto un Erasmo fornito da Dio di così rare qualità, poteva pure richiamarsi all'Antico e al Nuovo Testamento, magari anche a Girolamo, quanto gli pareva e piaceva; ma in sostanza, se non ammetteva la servitù della volontà, restava sempre uno scettico, un lucianista, alla fin fine un ateo!

[p.508]

Erasmo e Lutero — Per me, qui, si tratta unicamente di vedere se Lutero, con tali accuse (espresse peraltro, nella sua lunga replica, con sorprendente discrezione), avesse ragione o no. In tutta affabilità lascia intendere che Erasmo considera l'intera dottrina cristiana piuttosto superflua e non meritevole d'una polemica; che avrebbe sparso qua e là alcune frasi ortodosse solo per esser giudicato un non cristiano da papi e da "tiranni". Sennonché "lo spirito santo non è uno scettico", e dietro il suo carissimo amico e fratello Erasmo si nasconde purtroppo un Luciano o un Epicuro. Contro imputazioni così pericolose, Erasmo si difese con crescente amarezza nelle lettere e nella sua replica; noi possiamo però constatare con sangue freddo — dopo quattrocento anni — come Erasmo, malgrado tutte le citazioni bibliche, anche nella "Diatriba" non parli affatto da cattolico ortodosso, a mala pena da cristiano.

Delle controversie riguardanti la trinità, l'immacolata concezione, in breve i misteri tradizionali del cristianesimo, egli parla (in modo estremamente cauto) come di cose sulle quali non è lecito dire al popolo la propria vera opinione; elucubrazioni panteistiche (che Dio si trovi in una galleria di insetti geotrupe, o chissà dove, non meno che in cielo) non sarebbero adatte per la gente comune. Del pari, non conviene discutere la dottrina di Wyclif e di Lutero secondo cui non esiste un libero arbitrio. L'uomo comune non può fare a meno dell'idea di non possedere una libera volontà; quest'idea, del resto, concorda con l'insegnamento della Chiesa.

Spaventando non poco papisti ed evangelisti, Erasmo si richiama non solo agli antichi scrittorucoli ortodossi, ma anche all'eretico Pelagio, negatore del peccato originale, avventurandosi nella libera interpretazione di frasi e di chiose bibliche. Come un filo rosso si dipana attraverso la "Diatriba" il pensiero — più morale che teologico — che una persona non è responsabile delle sue azioni qualora non possieda una libera volontà. Egli vede la difficoltà di conciliare il libero arbitrio dell'uomo con l'onnisciente provvidenza di Dio, rifacendosi ad un'esternazione — già alquanto libertaria — di Lorenzo Valla: anche un'eclissi di sole non si verifica perché lo si è saputo prima, ma piuttosto la si è predetta perché doveva verificarsi. Dopo tali spiegazioni, ci si dovrebbe attendere che Erasmo si schieri decisamente in favore del libero arbitrio. Ma non lo fa, ed è difficile dire se in ciò lo trattenga la prudenza o un'intuizione migliore.

Qui, come ha detto una volta Lutero, fa delle vere acrobazie. La grazia agirebbe in noi non tramite la volontà, ma accanto ad essa. Alla fine, pare compiacersi della scadente trovata che attribuisce al libero volere qualcosa, alla grazia quasi tutto. Così, in tutta la diatriba, Erasmo non rivela alcun coraggio nel prender posizione; né, d'altronde, quest'opera si

propone come una formale confessione di fede. Nella contesa in cui si è pur immischiato, Erasmo sembra starsene in disparte, da estraneo, come se la cosa non lo riguardasse minimamente. Una persona non cristiana potrebbe certo scandalizzarsi della dottrina dell'assoluta predestinazione, e pare che — nei momenti più importanti della Diatriba — voglia gridare ai riformatori: "Non tirate troppo la corda! Non fate del Dio cristiano un essere iniquo e spaventoso!". Tant'è che all'umanista pagano — quale in fondo era Erasmo — scappa detta una volta la non cristiana denominazione di "fato".

[p.509]

Diatriba Hyperaspistes — I due antagonisti, il migliore non cristiano e il miglior cristiano dell'epoca, si erano proposti di aver riguardo l'uno dell'altro. Ciò nonostante, la replica di Lutero (un libro ancor oggi scomodo per Chiesa evangelica per la sua durezza dogmatica) separò per sempre Erasmo e Lutero. Erasmo non volle ammettere che Lutero si era comportato con lui con dolcezza, affermando (contro il cardinale Wolsey e contro lo stesso Lutero) che Lutero non aveva ancora scritto contro nessuno tanto ostilmente e malignamente quanto contro di lui; ma le accuse di ateismo, di epicureismo, di scetticismo e di blasfemia non erano per lui così mortificanti, dal momento che la sua coscienza ne lo assolveva.

Erasmo replicò pubblicamente con una nuova, oltremodo rabbiosa diatriba dal titolo "*Hyperaspistes*", buttata giù in gran fretta nel giro di dieci giorni, e apparsa nel febbraio 1526; un'antologia di questa replica uscì l'anno successivo. Come soleva fare, duecento anni dopo, il meno erudito Toland, questa volta Erasmo scelse un titolo incomprensibile; la parola greca significava all'incirca difensore o protettore. Nella traduzione di Emser, uscita nello stesso anno, Hyperaspistes viene reso con "Libretto di difesa e salvaguardia". Erasmo vi attacca Lutero in modo assai irritato e spiccatamente personale; e io non voglio trascrivere quelle ammuffite villanie. L'accusa di ateismo la respinge ricorrendo ad artifizi retorici: "Chi ha mai udito una parola blasfema dalla mia bocca?". Tuttavia risuona ancora la sua obiezione principale al comportamento e alla mentalità di Lutero: le questioni religiose si possono trattare nelle scuole, ma non s'addicono al cospetto del popolo. È il punto di vista del disprezzo per il popolo che distinguerà anche i liberi pensatori Bolingbroke e Voltaire (e lo stesso Federico il Grande) dai capi democratici dell'età moderna.

Da quel momento, Lutero parlerà di Erasmo con un disdegno dietro cui si nascondeva un odio inestinguibile. Alla corte imperiale si era soddisfatti di tale diatriba. Alla Chiesa Erasmo rimaneva sempre sospetto. E lui se ne lamenta amaramente; nondimeno, con quell'interiore coraggio — che ho già dovuto elogiare nell'uomo pusillanime — restò saldo e costante nel cercare e consigliare la scomoda, ingrata strada della mediazione tra le due parti; anche quando, nelle lotte cittadine di Basilea, fu richiesto del suo competente giudizio. Malgrado questa equanimità, che noi dovremmo apprezzare meglio dei suoi contemporanei, Erasmo soffrì intensamente del fatto che gli umanisti evangelici interruppero anche il carteggio epistolare con lui; ad un intellettuale di quel tempo, ciò appariva come una *capitis deminutio*. Nelle nuove controversie si fece vieppiù litigioso e intrattabile; non mancarono violente invettive contro gli evangelici i quali (e qui Erasmo mostrò acuta

lungimiranza) stavano per diventare, usando carceri e roghi, altrettanto avidi di persecuzioni quanto erano i papisti; i frati seguitava a chiamarli "pingui mosconi", ma i nuovi predicatori li definiva sterili affamatori.

[p.510]

Declino di Erasmo — Allorché, fra bufere d'ogni specie, la Riforma trionfò a Basilea, in quella città Erasmo cominciò a sentirsi a disagio. Vecchio e malato com'era, il cittadino del mondo si guardò attorno in cerca d'un nuovo rifugio, né mancavano del resto le sollecitazioni a stabilirsi in Francia, in Inghilterra, Polonia e nel Brabante, che era la sua vera patria. Ma non si sentiva sicuro da nessuna parte, men che meno in Inghilterra, dove Enrico VIII sembrava particolarmente inaffidabile; e, in effetti, l'illegale condanna capitale di Tommaso Moro, autore della "Utopia" e vecchio sodale di Erasmo, avvenne solo un anno dopo la morte di quest'ultimo.

Erasmo aveva scelto come sua residenza Basilea con la consueta astuzia, senza calcoli troppo pedanteschi (come Schopenhauer, trecento anni dopo, optando per Francoforte), ma certamente dopo accurata valutazione di vantaggi e svantaggi. L'atteggiamento liberale degli intellettuali e degli stampatori locali (all'epoca era ancora possibile essere contemporaneamente editore e scrittore, eppoi correttore e professore insieme) gli piaceva moltissimo; ma che incombesse una scelta, cioè che a Basilea vincesse la Riforma, questo non gli andava a genio per niente, giacché poteva soffrirne la sua chiamata alla corte papale e imperiale. Si trasferì quindi (1529) quasi segretamente nella leggiadra Friburgo in Bresgovia, ma anche là venne presto coinvolto di nuovo nelle lotte religiose. Alla dieta dell'Impero di Augusta non prese parte, però, con lettere e opuscoli, parteggiò ancora, con più ardore che mai, per la pace e la tolleranza. Non potendo chiamare ciò, in Erasmo, un atteggiamento di audace sfida, si potrebbe ascrivere alla sua crescente prepotenza il fatto che nelle sue lettere prendesse le difese degli evangelici contro i cattolici, e dei cattolici contro gli evangelici. Uno dei suoi avversari gli rinfacciò di essersi impancato a censore supremo del mondo; sennonché Erasmo aveva la sincera convinzione — fors'anche fondata — che all'umanità sarebbero state risparmiate molte "tragedie" se si fosse dato retta al suo consiglio.

[p.511]

Ancora una volta divampò aspra la polemica tra lui e Lutero. Il quale, tra l'altro, diceva che Erasmo, parlando di antichi, pensava solo a Democrito e ad Epicuro, e che, a sentire la parola "Gott" (dio) — non s'immaginava altro che le quattro lettere G O T T. Al che Erasmo ribatteva rudemente che degli scritti di Lutero avanzava ben poco ove se ne togliessero calunnie, esagerazioni, improperi e, per soprammercato, prestiti e copiature da Hus e da Wicliff. Ma la rottura tra Lutero ed Erasmo non poteva ormai esser più insanabile di quanto fosse già. Tutt'al più, Lutero da quel momento poteva offendere senza più riguardi — nei suoi "Discorsi conviviali" — l'uomo nato per essere, si direbbe, il suo compagno di lotta, lanciando insieme il motto che bisognava salvare il Vangelo, anche a costo che per ciò l'umanesimo andasse a pezzi, e dichiarando il pacifico Erasmo nemico di

ogni religione. Sì, quell'uomo di Dio sapeva diventare sfrenato e volgare nella sua rabbia che noi possiamo più facilmente comprendere che perdonare: "Chi schiaccia Erasmo, calpesta una cimice, e questo insetto puzza da morto ancor più che da vivo."

Alla sua maniera, anche Erasmo restò fedele a se stesso fino alla morte. Fino alla morte non cessò di promuovere la causa della libertà di pensiero per mezzo dei suoi scritti critici e umanistici, ma, al tempo stesso, di conservarsi il favore della Chiesa romana con cedimenti e compromessi su questioni più o meno rilevanti; il che gli riuscì in tal misura che — ancora poco prima della sua morte — si discusse nuovamente il progetto di legarlo definitivamente a Roma conferendogli la dignità cardinalizia.

Ma la fine era ormai vicina. Nemmeno a Friburgo egli si era sentito a suo agio, e propendeva a stabilirsi in una città sotto il controllo diretto dell'imperatore: a Besancon, che allora con la Borgogna era territorio imperiale. Prima, fece ritorno a Basilea (estate 1535) per sbrigarvi incombenze d'affari. Prima che queste faccende fossero concluse, si ammalò; il suo stato si aggravò, e morì nella notte del 12 luglio 1536. Stando alle cronache del tempo: da filosofo e da sincero cristiano, ma senza sacramenti e senza confessione. Gli allievi lo accompagnarono nelle esequie.

Indifferentismo — Da quel momento, per quattro secoli, la memoria della personalità di Erasmo è stato oggetto costante di controversie. Come filologo, fu apprezzato da entrambe le parti in ugual misura; come teologo, venne parimenti dichiarato dalle due parti (almeno dai capi carismatici dei due schieramenti) come un ipocrita, un indifferentista epicureo. Ebbene, questo indifferentismo — che a noi oggi appare ovvio – fu considerato come un delitto dai litiganti dell'età della Riforma. In verità, stava al di fuori della contesa, era un dissidente chi — come Erasmo — compendiava gli articoli di fede in pochi punti (Herbert di Cherbury, cent'anni più tardi, non farà che questo, essendo perciò considerato il primo animatore del deismo non cristiano), chi cioè si sottometteva così smaccatamente alle decisioni dell'autorità ecclesiastica al punto che, quando lo si accusava di dubbi sull'eucarestia, poteva scrivere ironicamente di esser magari ariano o pelagiano, dato che quelle dottrine erano state approvate. Erasmo fu dissidente in un'epoca che, per questioni di questo tipo, non aveva ancora la dovuta sensibilità.

[p.512]

Nel suo ritratto, io non ho abbellito neanche un tratto, e mi è lecito pertanto dire tanto più liberamente: chi ravvisa in Erasmo soltanto un vigliacco, fa un torto assai grave all'uomo straordinario. Se Erasmo non possedeva in alcun modo il coraggio della resistenza attiva, che ammiriamo volentieri in Lutero, possedeva in compenso (e ciò viene facilmente trascurato) il coraggio della resistenza passiva; e che gli mancasse la pregiudiziale ristrettezza senza cui non ci s'immagina un tipo irruente come Lutero, di questo i moderni non dovrebbero invero fargli una colpa. Non basta che fosse in grado di ridere su tutto, anche sui cosiddetti misteri della fede, e perfino su tutto il movimento evangelico.

Preferiva essere uno spettatore ilare anziché un serioso e militante compagno d'armi. Erasmo fu talmente libero da poter diffondere le sue superiori facezie sulle principali controversie che dilaniavano i contemporanei.

Era consuetudine definire una tragedia il distacco di Lutero da Roma; ebbene, quando — tra i riformatori appartenenti al clero — uno dopo l'altro prese moglie, Erasmo scrisse giulivamente che il movimento faceva meglio a chiamarsi una commedia, dove la trama finisce sempre con le nozze. Una squisita facezia di Erasmo — così sembra a me — si trova in un libriccino da lui pubblicato nel 1524, dove si traccia un paragone tra la verginità e il martirio, giungendo alla giusta conclusione: mantenere la verginità è pure un martirio. Il suo riso non ammutolì nemmeno di fronte al cardinalato. Quando, poco prima della morte, gli fecero sapere che poteva esser nominato ancora cardinale, disse: "eh già, sarebbe come se ad un gatto si facesse indossare una crinolina!"

Con tutte le sue affermazioni su Erasmo, insomma, Lutero aveva ragione su quasi tutta la linea: che era un nemico di Cristo, che derideva tutte le persone della trinità, che sbeffeggiava la religione, che scriveva libri buoni tanto per i turchi quanto per i cristiani. Sono soltanto i suoi giudizi di valore su Erasmo quelli che noi non dovremmo condividere. Per Lutero, indifferentismo era già empietà, ateismo; (parimenti, durante la nostra recente, orrenda guerra Mondiale, si giudicava malvagio chi ritenesse ugualmente doloroso qualunque esito del conflitto).

[p.513]

All'epoca della Riforma — e per lungo tempo anche successivamente — la definizione di "indifferentismo" costituì un'accusa. Nel suo articolo su Acosta (nota H.) Pierre Bayle ha osservato con grande acume come tutti i ferventi partiti religiosi professino questo principio: meglio una falsa religione che nessuna. Proprio per questo l'ebreo Uriel Acosta fu più di tutti odiato e perseguitato dai suoi correligionari, perché non si convertì al cristianesimo, non volendo essere né ebreo, né cristiano, né maomettano, per seguire invece la religione naturale. "Il suo indifferentismo fu il suo peggior delitto."

Ancora nel 1727, il filosofo tedesco Beyer pubblicò un trattato su "le originarie fonti dell'indifferentismo, ovvero sulle cause della folle opinione che vi sia felicità in tutte le religioni." In questo libro, gli indifferentisti vengono suppergiù equiparati agli ateisti e ai naturalisti; come fonti dell'indifferentismo (ve ne sarebbero diciotto) si adducono perlopiù le concezioni che, in altri luoghi, vengono divulgate come fonti dell'ateismo. Solo che Beyer argomenta e scrive da un punto di vista rigorosamente luterano; donde la sua scoperta: l'indifferentismo scaturisce dall'ateismo (così come la povertà viene dalla pauvreté).

Del tutto infondato non era — per dire il vero — il fatto che i fanatici trattassero ogni indifferente come persona empia e senzadio. Abbiamo a che fare ancora con un'epoca in cui indulgere ad un'altra religione, diversa dalla propria, era visto come tradimento verso Dio; sopportazione o tolleranza sembrava spiegabile solo con l'indifferenza, fintanto che le controversie religiose restavano in primo piano, come fu appunto nei secoli XVI, XVII e,

in parte, ancora nel XVIII. Sta di fatto che una generale tolleranza venne reclamata perlopiù da deisti aconfessionali e da ateisti, e che — in Locke, ad esempio — lo schierarsi per la tolleranza fa dubitare dell'ortodossia simulata, però ostentata, messa bene in mostra. La fede devota era tollerante solo in casi rari; l'appartenenza ad un partito religioso non lo era mai.

Erasmo fu realmente un indifferente secondo questa tremenda accezione dei fanatici. La fonte del suo indifferentismo era il dubbio. Certamente, anche Lutero conobbe il dubbio, ma come una tentazione del diavolo, come un allucinante tormento, come un'interruzione della pace del suo spirito. Per un Erasmo, il dubbio era più che un'abitudine; era uno stato d'animo consueto e determinante che indubbiamente mai, o solo di rado, era interrotto dalle tentazioni della fede. E così Lutero credeva letteralmente nella "parola di Dio", che Erasmo conosceva e criticava invece come un prodotto letterario.

[p.514]

In sintesi, Erasmo da Rotterdam fu uomo straordinariamente libero per se stesso, ma solo in scarsa misura fu un liberatore per gli altri. Se è motivo di biasimo che egli non abbia sfidato il martirio del rogo con audacia pari a quella di Lutero, allora questo biasimo è giustificato; tuttavia non vogliamo dimenticare che il pericolo a cui — con grande probabilità — si espose Lutero, minacciò non di meno il coraggio passivo di Erasmo, seppure con una minore probabilità. Bruno e Vanini, i quali morirono sul rogo molti anni dopo Erasmo, si pronunciarono – riguardo ai misteri cristiani — non molto più liberamente di quanto Erasmo aveva fatto, specialmente prima che Lutero scendesse in lizza. Forse solo nella scelta della sua residenza egli era stato più prudente di quei due martiri della libertà di pensiero. O forse egli era anche più insincero di un Giordano Bruno. Chi si sente incontaminato da umane astuzie, lanci la prima pietra contro di lui. Il miglior giudizio su di lui venne coniato già nelle "Lettere degli uomini oscuri": *Erasmus est homo pro se*."

Erasmo e l'arianesimo — Ho già accennato al quesito se Erasmo debba esser annoverato a ragione tra gli ariani o i sociniani. Egli stesso ha voluto mettere apertamente in ridicolo la propria sottomissione alla Chiesa, ribadendo a bella posta la sua ortodossia: sarebbe stato anche ariano, magari pelagiano, purché la Chiesa volesse approvare la dottrina di Ario o di Pelagio. Sapeva bene (anzi meglio di altri, in quel tempo) come stavano le cose nella storia dei dogmi, e com'era andata, sul piano umano, politico, e anche casualmente, nella sconfitta del movimento ariano: che la posizione della Chiesa, cioè, era stata lungamente ambivalente, che l'arianesimo era stato un partito di pari potenza e di pari legittimità piuttosto che un'eresia, che gli ariani erano più dotti e più dotati dei loro liquidatori.

Ma proprio questo era il punto in questione quando spuntava il sospetto avanzato contro Erasmo ora dai cattolici, ora dai riformatori: che l'arianesimo non fosse, nella sua opinione, un'eresia, bensì una ben fondata dottrina, che solo in conseguenza di certi fatti storici non era divenuta dottrina ufficiale della Chiesa. Gli Ariani, diceva Erasmo con circospe-

zione, erano stati piuttosto scismatici che eretici. Nondimeno, messo alle strette, si rassegnava e ammetteva tutto quanto si pretendeva da lui; una volta, però, in un momento propizio, si fece animo, rivelando il suo vero sentimento in una maligna battuta. Ma sì, certo, ammettiamo che gli Ariani fossero insieme scismatici ed eretici; lo si leggeva, dopotutto, anche nei suoi primi scritti: "È il medesimo che se avessi detto che Beda (il suo più pericoloso nemico a Parigi) è ancora più stupido che malvagio; in tal modo non negherei certo la sua malvagità, ma affermerei soltanto che in Beda c'è più stupidità che cattiveria."

[p.515]

L'importanza di questo passo va molto oltre al fatto di essere un buon esempio delle polemiche culturali del tempo. Difatti l'accusa di arianesimo significava, né più né meno, che l'accusato negava la divinità di Cristo e la dottrina della Trinità, comune a tutte le sette cristiane; chi negava la divinità di Cristo e il peccato originale per giunta (come si diceva ancora di Erasmo), non era in realtà più cristiano. E su un'accusa del genere, neanche Erasmo poteva permettersi di scherzare. Non stupisce, dunque, che Fausto Socino in persona nonché i suoi primi discepoli si richiamassero ad Erasmo. Lui, che era stato così spesso contrapposto al grande Lutero come un minuscolo topo di biblioteca, lui aveva compiuto il distacco più grande: non quello dimezzato, da Roma, bensì quello totale dalla fede cristiana. L'Erasmo tanto pavido nella vita, proprio lui era tuttavia coraggioso quanto bastava per affrontare la morte senza i conforti dell'una o dell'altra Chiesa. E morì *sine crux, sine lux, sine Deus*, come i frati riferirono in un latino che sicuramente fece rivoltare Erasmo nella tomba.

Alla memoria di Erasmo è toccata sorte analoga a quella del suo monumento a Rotterdam; il quale, alternamente, venne onorato come il simulacro d'un santo e poi messo nuovamente da canto. Il suo ricordo è stato spesso oggetto di derisione e dispregio. Certo, egli fu un pagano; ma l'efficacia della sua opera fu più forte di quella di molti eroi che brandirono irridenti la spada come lui la penna. Erasmo — riformatore prima di Lutero — non aveva osato dichiararsi a favore di Lutero dopo l'inizio della battaglia; con altrettanta debolezza, però, aveva sopportato la ben diversa accusa di arianesimo.

A noi resta da vedere, ancora, quale importanza ebbe nel mondo l'arianesimo in ordine alla liberazione dello spirito, in vista dell'abbandono del cristianesimo: come la negazione della divinità di Cristo — culmine del Rinascimento religioso in forma di socinianesimo — dapprincipio vagolò fuggitiva, si diffuse poi nei Paesi Bassi, si propose in Inghilterra come deismo, trionfò in Francia come dottrina degli enciclopedisti, per sfociare infine nel 1789 (in via provvisoria) nell'abrogazione del cristianesimo.

16. "EPISTOLE DI UOMINI OSCURI"

CROTUS RUBIANUS – HUTTEN – HUTTEN E LUTERO – NAZIONALISMO – MUZIANO – REUCHLIN

Per il mondo ufficiale della cultura — che non può e non vuole nemmeno figurarsi un'università tedesca senza facoltà di teologia — la così detta Riforma è una pietra miliare della storia della civiltà e quindi, al cospetto d'un tale evento, il gaio libello chiamato "*Epistolae obscurorum virorum*" nient'altro che una curiosità. Già Lutero parla del suo autore come d'un buffone. La verità, però, è che Lutero si era allontanato tanto da Roma quanto dall'umanesimo della nuova Italia; in verità, dietro le monellerie di queste "Lettere" si nasconde più libertà spirituale che in tutte le diatribe teologiche dei riformatori[32].

[p.516]

Basterà solo un accenno al pretesto iniziale di tutta la contesa. I domenicani di Colonia, funzionari dell'Inquisizione, avevano fatto preparare una denuncia contro i libri ebraici dall'ebreo battezzato Pfefferkorn; stando all'opinione generale, allo scopo di estorcere denaro dagli ebrei. Reuchlin, quale famoso umanista e specialista di letteratura ebraica, venne invitato ad esprimersi su ciò; egli sacrificò, naturalmente, molti scritti anticristiani degli ebrei, difendendo però tutti gli scritti ebraici religiosi e scientifici, ivi compresi quelli cabbalistici, che ammirava moltissimo. La sua perizia giunse illegalmente nelle mani dei domenicani e, nel 1511, ebbe una replica da Pfefferkorn (o da chi altri avesse scritto il pamphlet) nello "Handspiegel", gravemente offensivo per Reuchlin. Il quale ribatté subito con l'operetta "Augenspiegel", e la zuffa proseguì aspramente.

Reuchlin, dapprima intimorito dalle minacce del potente ordine domenicano, seppe presto che gli inquisitori di Colonia erano pressoché isolati, dal momento che quasi tutti gi umanisti di Germania erano contrari all'ordine e al suo generale Hogstraaten, e che del resto molti influenti personaggi stavano dalla parte dell'umanesimo: professori, canonici, frati francescani, e più di tutti l'imperatore. Di conseguenza, Reuchlin si difese piuttosto arditamente sia nei confronti di Hogstraaten sia della Sorbona di Parigi; fece ricorso al papa — allora Leone X — il quale guardava pure con simpatia agli umanisti. Sennonché Hogstraaten s'impegnò a Roma con tutti i mezzi dell'intrigo e della corruzione; e dopo che la comparsa di Lutero ebbe eccitato la curia contro la Germania, le cose avrebbero potuto volger male per Reuchlin, se il cavaliere non avesse preso a cuore la sorte dello scrittore. Franz von Sickingen, l'avvocato con la spada, fece recapitare una "richiesta" ai domenicani, il cui generale Hogstraaten si rassegnò (1520), pagando addirittura tutte le spese e lasciando perdere la questione anche a Roma.

[32] Rendo così il calco linguistico "*Dunkelmännerbriefe*", sebbene esso falsifichi il titolo con un significato secondario che scaturì solo dall'effetto prodotto da quelle lettere; come se si parlasse di oscurantisti col senno di poi. Per la verità il titolo si limitava a rifare il verso alle "*Epistulae clarorum virorum*" con cui, poco tempo prima, si doveva fornire la prova che Reuchlin aveva dei seguaci famosi. Questo pendant raccoglieva lettere immaginarie dei nemici di Reuchlin e dovrebbe propriamente tradursi in tedesco con "Briefe unberühmter Manner", ovvero lettere di uomini sconosciuti, per niente famosi.

[p.517]

Ma già prima che apparisse il pamphlet di Pfefferkorn, il buon Reuchlin aveva trovato un ben diverso protettore, o meglio, una misteriosa lega di fautori, alla cui testa v'era probabilmente l'altro cavaliere tedesco, l'amico di Sickingen, lo straordinario (malgrado la sua sifilide) Ulrich von Hutten. Nel gennaio 1516 videro la luce le prime "*Lettere di uomini oscuri*", alle quali fece seguito nel 1517 — ossia nell'anno di nascita della Riforma — un secondo, più consistente volumetto. Codicilli e aggiunte a successive edizioni (spesso divertenti, spesso fatte solo di lettere oscene) non trovano posto in questa sede; e nemmeno la blanda o tediosa replica con cui i domenicani — sotto il titolo "*Lamentationes obscurorum virorum"* — tentarono di riprendere la battaglia spirituale.

Stando alla forma, queste Epistole non sono niente di più e niente di meno che una parodia letteraria sul miserabile latino monastico dei religiosi ortodossi; la parodia è riuscita così squisitamente, specie nelle poesie "ritmicali" sparse qua e là, che anche il lettore odierno, dopo 400 anni, scoppia spesso a ridere, anche se non sarebbe lui stesso in grado di scrivere una latino ciceroniano; vero è che, senza un po' di latino, queste lettere non sono godibili, essendo tali scherzi linguistici impossibili a tradursi.

Quanto al contenuto, l'importanza delle Epistole va molto più in là. Già di per sé, la parodia prende di mira non solo le fatue esteriorità della Scolastica, ma anche lo spirito di questa. Proprio in questo consiste il valore artistico del libro, che cioè i corrispondenti si presentino in prima persona dinanzi a noi come personaggi umoristici, al punto che D.F. Strauß arrivò a paragonare gli "uomini oscuri" all'immortale Don Chisciotte. Tutti questi chierici, ben differenziati individualmente, ci si presentano l'uno dopo l'altro nella loro animalesca ignoranza, sconcezza, stupidità e sete di sangue. Si è creduto di dover censurare le oscenità di alcune lettere, a torto però, giacché fanno parte del quadro: questi religiosi bestiali accatastano già la legna per bruciare gli scritti di Reuchlin, e possibilmente il corpo del povero Reuchlin; perseguitano con odio mortale gli umanisti, i poeti, i moderni, essendo loro i ciarlatani — spinti da avidità e invidia — pronti a tentare di rianimare l'agonizzante Scolastica.

Oggi noi, proprio in riguardo a codeste esternazioni di smania omicida, siamo portati a leggerle di sfuggita, come se fossero contributi di storia civile del passato; dimentichiamo facilmente che, in quel tempo, su un Reuchlin, un Hutten, un Erasmo, non meno che su un Lutero, incombeva realmente e molto da vicino il rogo, allo stesso modo in cui sulla testa dei prìncipi che osavano proteggerli pendeva la spada del boia. E fu certo un colpo magistrale dei liberi pensatori l'aver fatto parlare, tra gli altri corrispondenti, anche un boia in carne ed ossa, il presunto zio del destinatario Ortuino, il quale saluta suo nipote come un collega: sì, lui è famoso come suo nipote, ha un pubblico non meno numeroso, e [p.518] sa accendere un falò altrettanto grandioso. Non meno tagliente è la satira quando — a proposito di domenicani e inquisitori — si dice, senza apparente malizia, che potere e ricchezza dell'ordine stanno loro a cuore più che il diritto del papa. Anche questo è un aspetto fondamentale delle Lettere: ove il papa non deliberasse a favore dei monaci — dunque non contro Reuchlin — questi sarebbero decisi a sobillare Boemi e Turchi

contro i cattolici piuttosto che sopportare un papa di tal fatta. C'era, allora, più che un granello di verità dietro questa minaccia d'una vendetta fratesca.

Crotus Rubianus — Sulla paternità delle Epistole anche la più minuziosa ricerca non ha prodotto nulla di sicuro. In linea generale, si ammette oggi che la prima parte sia opera, in tutto o in prevalenza, dell'umanista Crotus Rubianus (nome latino del tedesco Johann Jäger), un amico di Hutten, avventuriero in gioventù, nel 1521 fautore ostentativo di Lutero, e da ultimo rinnegato. Finì nell'oblìo al punto che non se ne conosce l'anno della morte, ma si sa che era nato nel 1480 in Turingia. È inoltre generalmente ammesso, anzi è più che probabile, che la maggior parte delle lettere della seconda parte — con le loro amare e competenti accuse contro l'Italia, col loro grandioso piglio satirico — possano esser state scritte solo da Hutten; anche diversi motivi esteriori convalidano l'ipotesi, come una seria poesia latina sul trionfo di Reuchlin, un indubbio lavoro di Hutten. Con dimostrazioni filologiche si è fatto di questo o di quell'umanista tedesco un collaboratore di queste (non classiche) epistole classiche. Ma una polemica su ciò non ha valore. Solo questo vorrei affermare con determinazione, cioè che l'onorifico sospetto non avrebbe dovuto neppure cadere su Erasmo da Rotterdam; nel mio sentimento della lingua, l'autore di ciascuna delle "Lettere" era un tedesco, dato che sotto quel latino burlesco si avverte una mentalità tedesca. Eppoi Erasmo non parlava tedesco; senza contare che lui avrebbe giudicato troppo inferiore alla sua dignità scrivere — anche solo per gioco — un così brutto latino da frati.

[p.519]

Hutten — Ora, a favore della tesi che Hutten avesse partecipato — quale unico autore o quale principale coautore — solo alla seconda parte delle "*Lettere di uomini oscuri*", depone appunto la circostanza già ricordata: Hutten visse in Italia dal 1515 al 1517, osservandovi da vicino il comportamento del clero, e poté così conferire agli attacchi un colore locale che mancava nella prima raccolta di lettere. In ciò consisteva la contraddittoria partecipazione di Hutten alla battaglia della Riforma, che a lui stava a cuore la liberazione politica e spirituale da Roma per la grande méta d'una libertà tedesca, laddove Lutero aveva preteso dapprima solo l'eliminazione degli abusi, e successivamente un po' di pulizia teologica. Questa differenza nei fini, pur con analogo coraggio nell'azione, potrebbe spiegare anche il fatto che Hutten vide nelle prime scaramucce di Lutero soltanto una baruffa tra monaci, che non riguardava affatto gli umanisti, e di cui egli — quasi come Erasmo — si prendeva gioco con discreta ironia; e spiega anche come egli avesse preso le parti di Lutero solo quando questi, nella disputa di Lipsia, si era lasciato convincere a contestare il primato del papa.

Hutten e Lutero crebbero l'uno accanto all'altro. Lutero imparò da Hutten ad inserire nel suo calcolo di statista la rabbia dei tedeschi verso i ricatti romani, e a guadagnare confederati, presso la nobiltà cristiana della nazione tedesca, a vantaggio della vecchia idea riformistica hussitica, da lui ardentemente propugnata. Ma anche Hutten imparò da

Lutero: che era bene — nella grande lotta nazionale di liberazione — rivolgersi non solo agli umanisti, con epigrammi discorsi dialoghi in impeccabile forma latina, bensì a tutto il popolo, con fogli e libelli nella popolare lingua tedesca. In ciò è implicito il piccolo difetto che Hutten aveva imparato da Lutero anche a proporre di preferenza versetti della Bibbia piuttosto che versi dai poeti romani; a dir la verità, i detti biblici si addicevano alle istanze del momento come un pugno in un occhio, nondimeno bisogna ammettere che, per il popolo, essi erano più familiari e probanti dei versi di Virgilio e di Omero.

[p.520]

Da quando Hutten — forse nuovamente influenzato dal suo amico Crotus, come nel caso di Reuchlin — aveva prestato attenzione all'importanza di Lutero, parve che Hutten e Lutero fossero compagni di lotta per la libertà tedesca; solo che Lutero restò sempre teologo, anche parlando della Germania, mentre Hutten restò sempre un patriota tedesco, anche quando trattava questioni di fede. Pur intervenendo assai spesso in senso patriottico, in nessun altro luogo questa passione "nazionale" di Hutten si fa sentire così entusiasmante come nel dialogo tra dèi dal titolo "*I contemplanti*", che non ha eguali se non forse nei libelli politici e nelle altercazioni di Kleist: là, come qui, una voce adirata che si leva dalla più profonda umiliazione della Germania. Dalla traduzione del dialogo in tedesco, ad opera dello stesso Hutten, si può constatare con quanta superba baldanza egli difenda perfino l'alcoolismo dei tedeschi come una specie di adattamento, la cavalleria predona come un delitto "da uomini", e infine come il legato papale, volendo costringere all'obbedienza con la minaccia del bando il dio del sole che contempla dall'alto dei cieli, pretenda più calore per il suo soggiorno nella fredda Germania, ma alla fine si appaga anche della nebbia e del brutto tempo, giacché questo ha per conseguenza le epidemie, e quindi più decessi tra i prelati e maggiori entrate pecuniarie per Roma… per giungere alla conclusiva maledizione della Germania, pronunciata dal figlio del dio del sole, nei confronti degli scellerati romani.

Ideologia di Hutten — Questo carattere nazionale tedesco, presente in quasi tutti gli scritti di Hutten, specie negli ultimi, è un aspetto che in Lutero o manca del tutto, o si defila dietro quesiti e ansie teologiche; questo furore nazionale, peculiare del cavaliere tedesco, fa di lui — più che non faccia il suo dotto umanesimo — un vero collaboratore nell'impresa del Rinascimento, elevando Hutten sia al disopra dell'universalismo umanistico di Erasmo, sia sopra l'universalismo riformistico di Lutero. Nel primo quarto del secolo XVI l'entusiasmo nazionale era — almeno in Germania — il sentimento dei ribelli; perciò fa riflettere il fatto che D.F.Strauß, pubblicando nel 1871, dopo la pace di Francoforte, il suo bel libro su Hutten, potesse scorgere nell'opera di Bismarck il compimento dell'ideale di Hutten, del quale ripeteva il motto "È gioia grande vivere!". Certo, per tutto quanto riguarda vita e opere di Hutten, mi sento di raccomandare il libro di Strauß che, pur con la sua predilezione per cavalieri ed eroi, solo di rado abbellisce o attenua qualcosa, essendo assai affidabile in tutti i risvolti storici. Solo una circostanza — peraltro non sottaciuta da Strauß (p.526) — andrebbe chiarita un po' meglio, nella direzione della verità, dal momento che lui — nella lotta dei coevi liberi pensatori — giocò una parte

piuttosto sgradevole contro gli uomini oscuri del tempo; è il fatto che Hutten, almeno alla fine, essendo malato e privo di mezzi, inseguito da tutti i cani, in fuga da un luogo all'altro, si abbassò ad un ricatto letterario nei confronti di Erasmo, o di certo chiuse un occhio [p.521] di fronte a tale ricatto. La vicenda non appare migliore ove si rammenti che i cavalieri predoni della spada esercitavano ricatti quanto i cavalieri predoni della penna; Franz von Sickingen — buon amico di Hutten fino alla morte — nonostante le sue grandi mète e diverse faide disinteressate, fu anche un cavaliere predone; evocarne la figura non fa che raddoppiare la difficoltà di sintonizzare il nostro modo di sentire sui sentimenti di quegli anni.

A me sembra tuttavia essenziale il fatto che la morale degli scrittori di oggi è totalmente diversa da quella degli umanisti, magari solamente nelle formalità, nell'osservare in maniera amorale cose di questo genere. In realtà, tutte le opere degli umanisti sono attraversate da un'ignobile smania di menzogna e di calunnia personale, che ci offende perché noi siamo oramai avvezzi ad un'universale ipocrisia. La causa era sacra, la persona indifesa, lasciata allo sbando. In nessun'altra epoca — come ai tempi dell'Umanesimo — si è svillaneggiato il prossimo, in modi tanto rozzi e tanto plebei, con uno stile latino impeccabile.

Ma anche sulla delicata materia dei soldi si pensava assai diversamente da oggi; era ritenuta quasi una vergogna ricevere danaro dall'editore per un libro, mentre passava per un onore, o quasi, ottenere quattrini, o risorse finanziarie, da prìncipi secolari o religiosi per la dedicazione d'un libro o per un panegirico. A ben guardare, nel nostro sentire contemporaneo v'è solamente una differenza di grado, non tanto una differenza di genere, se uno debba vivere di dediche letterarie piuttosto che di estorsioni letterarie: una certa spudoratezza sta alla base di entrambe i settori economici. Non solo in questo senso, gran parte degli umanisti era svergognata; e il cavaliere Ulrich von Hutten non era davvero più timido dei suoi compagni borghesi, del che aveva dato prova da giovane nella sua faida contro i due Lötze a Greifswald (1510).

Quando nel 1523, solo tre mesi prima della sua miserevole morte, spinto alla disperazione dalla sifilide e dai debiti nonché indignato, peraltro a ragione, con Erasmo per motivi personali e professionali, Hutten pubblicò la sua famigerata "*Expostulatio*" (Sfida con Erasmo)[33], era rimasto pur sempre il vecchio Hutten. Il quale si vendicava per la disumana mortificazione inflittagli dall'umanista Erasmo che aveva negato al fuggitivo Hutten, vecchio collega e amico, l'ingresso nella sua casa, rifiutando il viatico al questuante; non si fece scrupolo di lavare i panni sporchi di quella faccenda privata dinanzi al pubblico colto d'Europa, non rifuggendo evidentemente dall'estorcere il viatico negato con l'annuncio d'una faida a mezzo stampa.

[p.522] Purtuttavia, anche in questo, era sempre il vecchio Hutten, in grado di sublimare l'attacco — al di sopra della sua vendetta privata — in un processo che egli avviava nei

[33] Non so perché questa "*Expostulatio cum Erasmo*" venga sempre tradotta con "citazione" o espressioni analoghe; era, nella parola e nella realtà, una lettera di sfida, che anche Sickingen soleva far recapitare prima di assaltare una città.

confronti del pusillanime Erasmo che minacciava di tradire nella lotta contro la Chiesa. Ebbene, il mio sdegno per le iniquità e le sconcezze di codesta "Sfida" non può trarmi in inganno sul fatto che Hutten, in questo processo, era di nuovo il patrocinatore del diritto, l'esponente dell'onestà e del coraggio. La mia predilezione per Erasmo – che a me, nel suo rapporto con Lutero, appare pur sempre l'uomo superiore, il più grande di fronte alla storia — non mi può trattenere dall'ammetterlo: la replica di Erasmo alla "Sfida" di Hutten sarebbe stata ignominiosa anche se non fosse uscita subito dopo la morte di Hutten.

Già i contemporanei si schierano dalla parte di Hutten. Se vogliamo rendergli giustizia pienamente, dobbiamo imparare a comprendere in chiave psicologica il brutto e il meschino negli insulti della "Sfida", in chiave storica quanto v'è di grande. L'ira di Hutten era aumentata lentamente, giungendo all'esplosione in forza della personale umiliazione; a quel punto, non contava più se egli rimproverava all'avversario, oltre all'ambizione, anche l'invidia (verso Lutero e Reuchlin), oltre alla brama di denaro anche la volgare corruttibilità, oltre alla prudenza anche l'infame codardia; insomma, se gli creava imbarazzi rendendo pubbliche le conversazioni private. In fondo, era pure un apprezzamento, quasi una lode, che egli esaltasse i vecchi scritti di Erasmo, ancora validi e utili alla buona causa, che considerasse la "compravendita" della penna di Erasmo come il maggior successo per i papisti, e che ritenesse di potersi appellare alla profanata, cattiva coscienza di Erasmo quando esprimeva il suo convincimento che Erasmo, su Roma, la pensasse esattamente come lui.

Hutten e Lutero — E ciò risulta in tutta chiarezza: Hutten sa che Erasmo è suo compagno di idee e sentimenti. Solo che Erasmo è tanto trepidante quanto Hutten è ardimentoso. Non dovrebbe passare qui inosservato che Hutten, in questa sfida, si rifiuta decisamente di appartenere ad un "partito", di essere un "…ano", vale a dire un luterano; soltanto per amore della causa comune, per la libertà, per la libertà tedesca, accetterà di esporsi alla ridicolaggine di professarsi luterano. Questa è la realtà: lui si librava alto — al pari di Erasmo — al di sopra delle beghe teologiche della cosiddetta Riforma. Come i più forti umanisti italiani — gli uomini veri del Rinascimento —, anche Hutten metteva tutto il suo cuore nella lotta per la libertà nazionale. Si può ben dire che il cammino insieme con Lutero sarebbe stato solo un episodio nella vita di Hutten anche se fosse vissuto più a lungo.

[p.523] Che gliene importava, a lui, di tutta la Riforma? Solo dopo che Lutero, grazie appunto a Hutten (specialmente in seguito alla ristampa dello scritto di Valla sulla falsità della donazione di Costantino), fu spinto alla rottura con Roma, la contesa per le indulgenze cessò per Hutten di essere una baruffa tra religiosi cui si assisteva ridendo, da neutrali. Solo adesso, nel 1519, con la consulenza di Sickingen, egli intende la battaglia teologica — da quando è rivolta decisamente contro Roma — come una questione sostanzialmente tedesca. Solo ora egli mette la sua penna al servizio della causa rappresentata da Lutero, pubblicando la bolla di scomunica del papa con chiose velenose, e scrivendo il dialogo "Badiscus" contro le arroganti pretese di Roma. E non solo con la

penna, anche con la spada Hutten vorrebbe giovare alla causa: vorrebbe atterrare i legati papalini come mercanti forestieri, e magari l'avrebbe fatto se Sickingen non ne l'avesse dissuaso.

Nell'anno decisivo, quando diventa di pubblico dominio la resa del giovane imperatore ai voleri di Roma, Hutten ritiene suo dovere mettersi a disposizione di Lutero. In data 4 giugno 1520, gli si offre dicendo: "In me tu hai un seguace per ogni eventualità. Abbi perciò l'ardire di confidarmi per l'avvenire tutti i tuoi piani. Guadagnamoci combattendo la libertà di tutti! Liberiamo la patria oppressa!". E qui si annidava l'equivoco. Perché al dottor Lutero libertà e patria interessavano poco o punto, non più di quanto al cavaliere gl'importasse della Riforma. A tutta la cerchia di Lutero era invisa la figura di Hutten; a Wittemberga si era troppo scaltriti per non temere che l'avventatezza di Hutten potesse nuocere alla causa presso i prìncipi, nei quali si cominciava a riporre ogni speranza.

Il Lutero che, di lì a poco, si scaglierà così poco cristianamente contro i contadini "evangelici", già nel 1521 si rendeva conto — con grande sgomento — che esisteva una coalizione di cavalieri a sostegno della sua causa, e che i congiurati incitavano all'azione la Lega della scarpa. Vero è che lo stesso Hutten giudica azzardata questa iniziativa, però la ribellione incrociava il suo cammino, non già quello di Lutero. Quando, dopo la morte di Sickingen, la prospettiva d'una insurrezione nazionale si spense, Hutten restò fedele alla causa di Lutero, pur guardandone con maggior freddezza la personalità; nello stupendo (e postumo) dialogo "Arminio" non si parla più di Lutero, né si trovano più citazioni bibliche. L'umanista tedesco aveva ritrovato se stesso.

[p.524]

Nazionalismo — Ma quello che qui mi sta a cuore — più che il rapporto di Hutten ora con Erasmo, ora con Lutero —, è il fatto curioso e divertente, per così dire, che l'entusiasmo nazionale, che rese proprio Hutten un mortale nemico di Roma (di quella papale, naturalmente), si era originato nel cavaliere tedesco in terra italiana. Non mi si dovrebbe obiettare che gran parte degli umanisti tedeschi, come pure Erasmo, erano compagni apolidi e senza patria, che solo casualmente si coniugavano in Hutten amor patrio e passione umanistica. No, il vero Rinascimento, in Roma, non era dissociabile — dai tempi di Dante e di Rienzo — dal sentimento dell'amor patrio. È noto e ovvio che fu l'Italia la culla del Rinascimento; proprio questo rendeva il movimento così irresistibile, al punto che ogni romano poteva considerare il rinnovamento di arte e scienza come un ritorno al proprio grandioso passato. Col che era però quasi sempre connessa la nostalgia per una rifioritura dell'antico potere dei Romani, e dunque un sentimento nazionale che — nei nuovi Stati nazionali di Francia e d'Inghilterra — non era così spiccato, e che mancava del tutto nella Germania divisa e dilacerata dai suoi prìncipi.

Già per questo è dunque un falso — di solito peraltro inconsapevole — che la storiografia protestante voglia accoppiare costantemente l'umanesimo non cristiano e la Riforma teologica, come se il distacco da Roma avesse un merito essenziale per la liberazione dello

spirito dell'Occidente. Solo secoli dopo, allorquando l'autodecomposizione del protestantesimo condusse al clamoroso, o impercettibile, distacco da Wittemberga, la corrente della Germania non cattolica confluì nel movimento umanistico; ma allora, sia ben chiaro, con l'attiva cooperazione di rinnegati figli di pastori. Nella patria del Rinascimento, in Italia, il cammino portò diritto e difilato attraverso l'indifferentismo (espressione certamente negativa, clericale, della resurrezione dell'antichità) alla non cristianità, alla negazione di dogmi determinanti, al socinianesimo, ovverosia alla negazione della trinità cristiana; e successivamente — in Olanda, Inghilterra e Francia — alla tolleranza religiosa, al deismo, all'ateismo. La Germania non riuscì a tenere il passo per lungo tempo, neanche durante l'età dell'Illuminismo, fino a che singoli allievi di Kant e di Hegel compirono finalmente una radicale critica religiosa, anche più coraggiosamente di quanto poterono osare inglesi e francesi del Settecento.

No, visti dall'alto, già nel 1521 Hutten ed Erasmo erano schierati insieme contro Lutero, come i libertari contro il riformatore. A renderli nemici l'uno all'altro furono solamente casualità e meschinità. Se si vuole farsi una chiara idea del contrasto tra umanisti e Lutero, del libero pensiero di Hutten e dei suoi compagni, è necessario — per quanto ciò non torni ad onore della loro sincerità — attenersi meno alle loro opere e alle loro lettere (che pure erano di solito scritti pubblici per metà), e di più, invece, alle loro conversazioni private, orali, per quanto queste siano oggi ancora documentabili. Di Erasmo si sa che, davanti ad una coppa di buon vino, si lasciava andare più liberamente che con la penna. Anche le "*Lettere di uomini oscuri*" si interpretano al meglio come uno passatempo da birreria, un giornale con caricature e spunti umoristici, oppure come un'improvvisazione che somiglia di più ad una chiacchierata tra studenti bevitori che ad un libro.

[p.525]

Muziano — Ancora meglio ci fa conoscere il vero sentimento degli umanisti tedeschi la visione della vita dell'uomo che (sedici anni più vecchio di Hutten) fu la guida spirituale dei giovani "poeti" di Erfurt, non lasciò scritti suoi, e tuttavia, in carteggi confidenziali, non fece mistero del suo indifferentismo, anzi del suo ateismo. Penso a Konrad Mutianus Rufus[34] il quale non visse personalmente a Erfurt, e tuttavia, dalla vicina Gotha, tenne unito l'audace manipolo dei giovani poeti di Erfurt con la sua stimatissima personalità; deve aver ricoperto un modesto ruolo di patriarca, simile a quello che 250 anni dopo avrà Wieland nel ducato di Weimar.

Un eroe non era di certo; lui amava condurre una vita tranquilla, e gliel'aveva rimproverato già Hutten, in una poesia giovanile in latino. Muziano (1472-1526), figlio di funzionari pubblici, aveva assolto gli studi consueti (a Deventer e a Erfurt), studiando poi giurisprudenza a Bologna e mettendosi al servizio di cardinali; poi, in Germania, dopo una breve e

[34] Il vero nome di Muziano fu in realtà Konrad Medt o Met; il nome tedesco assunse semplicemente una desinenza latina; il soprannome Rufus (un terzo nome era considerato classico) gli venne forse a causa dei capelli rossi.

fastidioso servizio di cancelleria a Gotha, ottenne un posto di canonico che gli consentì di seguire i suoi interessi intellettuali come un privato. Di malavoglia si sottopose al dovere ufficiale di dir messa; gli altri canonici erano per lui troppo incolti per una frequentazione, e quindi fu tanto più lieto di poter frequentare studenti e giovani studiosi dell'università di Erfurt; è infatti provato da carteggi, nonché dalla succitata poesia di Hutten, come egli esercitasse una forte influenza su Hutten, su Crotus Rubeanus (primo collaboratore alle *Lettere di uomini oscuri*) e su Eobanus Hessus.

L'atmosfera dominante in questa cerchia era di estrema libertà, talché solo nei salotti dei cardinali romani dev'essersi riso tanto sulle cose sacre come nelle stanze profanamente addobbate del canonico di Gotha. Colà, Rubeano poteva permettersi di definire una commedia la messa, di chiamare le reliquie (collezionate con passione da Federico il Saggio, che ne contava 20.000) le ossa del patibolo, e la cantilena delle ore una cagnara. I motteggi del padrone di casa non erano molto più perbene, come quando chiamava la santa Maddalena col nome di *magna lena.* Nel che riconosciamo l'umorismo da taverna tipico delle "Lettere di uomini oscuri".

[p.526] Ma Muziano non si limitò ad attaccare le stranezze della Chiesa cattolica, condannate allora dalla pubblica opinione, ma altresì i venerabili "misteri" del cristianesimo stesso; allo stesso modo, in verità, dei più temerari fra i deisti inglesi. La religione di Cristo, dunque, non ha avuto inizio solo con l'incarnazione, ma è antica come il mondo, antica come la sua nascita dal padre; Gesù Cristo, la parola, la sapienza di Dio, tutto c'è stato già presso i Greci, i Romani, gli antichi Germani. La Bibbia contiene favole e metafore come le storie di Apuleio e di Esopo. Muziano è propenso ad interpretare l'estremo sacrificio di Gesù come una visione fantasmatica, un'allegoria; solo che non vuole esprimere i suoi più profondi pensieri. Una volta, però, l'umanista formatosi in Italia, l'amico di Pico della Mirandola, esce dalla sua riservatezza fino a scrivere ad uno dei poeti di Erfurt che esiste un unico Dio, noto peraltro sotto nomi diversi: Giove, Sol, Apollo, Mosé, Cristo, Luna, Cerere, Proserpina, Gea, Maria… che questi sono i suoi misteri, sui quali bisogna osservare il silenzio. Questi passi epistolari si devono tener d'occhio, quando si vuole sottovalutare lo scherno di Muziano sulle cose cattoliche per quello che significavano per lui: una questione di poco conto. Come, ad esempio: che egli non venera la veste, la barba, il prepuzio di Cristo, ma solo il Dio vivente, che non portava né veste né barba, né ha lasciato prepuzi sulla terra. Che cos'hanno da dire, queste facezie, di fronte ai dubbi sull'aldilà? Una volta disse persino: "I teologi c'insegnano a sperare in una vita ultraterrena e con questo ci raggirano; mentre noi aspettiamo il cielo che ci promettono, costoro si appropriano dei beni terreni."

Se, per un miracolo o per caso, ci fossero tramandate le conversazioni dirette tra Muziano e i suoi amici, è probabile che possederemmo il più bello e più vivido affresco dello spirito umanistico tedesco dell'epoca appena antecedente la Riforma. Dobbiamo invece attenerci alle lettere che, pur nella loro libertà, offuscano alquanto quell'immagine. Muziano e i suoi amici — al contrario di Lutero — non erano più dei veri e propri cristiani, e neppure uomini d'azione. Tuttavia la conservazione della religione per il popolo sembrava al

canonico così ovvia, e la libertà spirituale a tal punto solo un affare dei dotti, da contrapporsi nettamente all'eroe della Riforma, ad un Lutero; senza desiderare, o non ritenendo possibile, un cambiamento delle insopportabili condizioni della Chiesa. Giudicava più severamente e più radicalmente di un Erasmo riguardo al mondo della teologia, ma non pensava affatto a trarre le conseguenze del suo giudizio; allo stesso modo, in futuro, gli enciclopedisti si sarebbero spaventati se avessero potuto prevedere la grande Rivoluzione come conseguenza della loro attività, e come il sopravvissuto Morellet in effetti si spaventò. La corrente sotterranea, il moto clandestino della liberazione spirituale era anticristiano; ciò che divenne visibile, influenzando la storia — vale a dire la Riforma — non era che facciata e apparenza.

[p.527] Al pari di Lutero, Muziano aveva riportato dall'Italia una precisa conoscenza del mondo romano, il che però non suscitò in lui alcuna sacrosanta indignazione, ma solamente superiore disprezzo. Egli era esente dagli odiosi risvolti negativi dell'umanesimo (sollecitazione di favori, litigiosità, invidia e avidità); i caratteri grandiosi dell'umanesimo si espressero in lui con purezza. Era un autentico alunno di Platone — come allora s'intendeva l'umanista — esente da ogni positiva confessione, che non faceva dipendere la nobiltà d'una persona dalla sua professione ideologica e, più di tutto, non lasciava passare la Bibbia per parola di Dio.

Movendo da questo sentimento, giunse alla convinzione che l'importante non è il nome della divinità, che quindi occorra accettare in sovrappiù le favole (come si trovano anche nella Bibbia), che il vero Cristo "è anima e spirito, e non può essere afferrato con le mani né visto con gli occhi." Non vanno molto al di là di queste eresie le critiche alle istituzioni chiesastiche, piccole malignità, che a noi danno facilmente un'impressione irriverente e blasfema, ma che il buon canonico intendeva forse con più candore. Così, ad esempio, quando ride di Giona nel ventre della balena, o quando si beffa dei mentecatti che ingoiano le ostie senza conoscere la legge dell'amore; ed è così quando, ai monaci predicanti le guarigioni mediante le preghiere, contrappone di rimando l'antica battuta di Diagora: nei templi si ammirano gli ex-voto dei pochi superstiti, ma naturalmente non quelli dei molti morti affogati.

Muziano riuscì a scampare da angherie e persecuzioni per non essersi esposto pubblicamente con le sue opinioni. Soltanto nella lotta di Reuchlin, in cui sembrò trattarsi d'una questione comune dell'umanesimo e non ancora della Chiesa, egli si schierò con inattesa veemenza : "È più facile che una cavalletta partorisca un elefante, piuttosto che io rinneghi Reuchlin". E contro i bruciatori di libri a Colonia impreca con estrema passionalità invocando su di loro tutti i supplizi del cielo e della terra.

Quando poi, pochi anni più tardi, i suoi amici abbracciarono la causa luterana, Muziano rimase isolato e morì in solitudine.

Insomma, lo ribadiamo, Muziano non fu un eroe, e neppure fu testimone aperto e dichiarato. Già quelle libertà che si permettevano pubblicamente i giovani poeti (e si sa, dalle

"Lettere di uomini oscuri", che "poeta" era l'epiteto usato come un insulto dai *Magistri nostri*, ossia dai teologi), ebbene, già quelle non lo convincevano. Allorché Reuchlin pubblicò la propria difesa contro Pfefferkorn, Muziano biasimò la mancanza di riguardo: non era lecito affermare che la Chiesa avesse mai interpretato erroneamente passi della Bibbia; la religione delle masse non si doveva scuotere, perché altrimenti tutto sarebbe ripiombato nell'antico caos e nessuno, a lungo andare, potrebbe far valere quanto gli appartiene.

I foschi presagi di Muziano si sarebbero avverati di lì a poco. Il famigerato "assalto ai preti" (1521) non turbò solamente la sua serenità, ma anche i suoi introiti; e, durante la guerra dei contadini, fu ridotto in miseria. Egli protesta contro i contadini, ma non — come Lutero — per motivi politici, no, bensì semplicemente come parte lesa, e stende la mano davanti al principe elettore Federico (il quale non sapeva che partito prendere, ed era vicino a morire) per averne sostentamento e un po' di denaro. Amareggiato — purtroppo anche scosso nel suo libero sentimento religioso —, Muziano morì il 30 marzo 1526. Aveva vissuto senza suscitare alcuna ripercussione immediata. In Germania, il terreno non era predisposto per la liberazione dello spirito; la Chiesa aveva già vinto sullo spirito libertario dell'imperatore Federico II. In Italia, sotto gli occhi dei papi, germogliava ormai il seme della libertà, due secoli prima che in Germania.

[p.528]

17. RINASCIMENTO

DANTE – TRA MEDIOEVO E RIFORMA – COLA DI RIENZO – PETRARCA – PETRARCA E CARLO IV – PETRARCA E LA RELIGIONE – BOCCACCIO – PARABOLA DEI TRE ANELLI – L'UOMO RINASCIMENTALE – ARETINO – UMANESIMO – IDEALI UMANISTICI – LUIGI PULCI – EPICUREISMO NEL RINASCIMENTO – ENEA SILVIO PICCOLOMINI – GREGORIO DI HEIMBURG – PIO II PICCOLOMINI – RINASCIMENTO E CHIESA – ASTROLOGIA – IMMORTALITÀ DELL'ANIMA – REGRESSO DELLA TEOLOGIA – INVENZIONE DELLA STAMPA – I GRECI IN ITALIA – PLETONE – BESSARIONE – FICINO – POMPONAZZI – POLEMICHE SULL'ANIMA

Quali iniziatori dell'umanesimo in Italia si citano di regola i tre venerabili, gloriosi poeti: Dante, Petrarca, Boccaccio. Non a torto, se si mettono in primo piano — fra tutti i nuovi ideali — la scoperta del sentimento nazionale e la creazione d'una lingua nuova; con alterna e dubbia ragione, tuttavia, ove si tenga d'occhio il superamento del cristianesimo per effetto della rinascita della civiltà antica.

Dante — La datazione anticipata della rinascenza antichiesastica è ben manifesta in Dante Alighieri (1265-1321). Non v'è dubbio che il Dante politico fosse un implacabile avversario del suo papa e un propugnatore dei diritti imperiali; ma non per questo fu un avversario del papato. Nella sua incomparabile poesia vi sono versi di odio appassionato per Bonifacio VIII e per Clemente V, nonché versi di profonda devozione per l'imperatore

Enrico VII. Ciò nondimeno, nel suo poema intitolato "Commedia"- che per ossequio fu presto qualificata "divina" — ciò che appariva impossibile si traduceva in evento: una poetica rappresentazione della teologia tomistica, quella ortodossa e ormai ufficiale del santo Tommaso d'Aquino. Il libro politico su "La monarchia", composto probabilmente per dare il benvenuto all'imperatore (1311), ci fa conoscere la teoria dantesca dello Stato, ricca di medievali visioni, priva di poetici orpelli.

[p.529] La donazione di Costantino — di cui Dante non conosceva ancora la falsità — era stata una sventura per la Chiesa, giacché al papa non compete alcun potere temporale. La monarchia universale, e quindi la custodia della pace nel mondo, spetta all'imperatore, il quale non riceve la sua missione dal papa, ma direttamente da Dio, e indirettamente dal popolo di Roma. La nota similitudine dantesca dei due soli (papa e imperatore come sole e luna) non corrisponde al vero, perché la luna, qui, brilla di luce propria. Il papa ha autorità solo nelle cose spirituali. Eppure, tutte queste ribellioni contro la secolarizzazione della Chiesa non fanno di Dante un eretico; nello stesso modo, prima di lui, avevano pensato in Germania non solo Walther von der Vogelweide e **Freidank**, ma anche buoni cattolici nei paesi romanzi. E chi non sente il fervore con cui Dante, nell'opus magnum della sua vita, abbraccia con amore il cielo i santi e i misteri della Chiesa cattolica… ebbene, niente da fare, per colui non c'è rimedio. Sì, giacché Dante non ne esclude né i misteri, né i dogmi. Ciò che non finisce di stupire, in Dante, è che il suo poetare riesce a non naufragare nella raffigurazione dell'astrusa teologia scolastica. Perché la creazione spirituale della rinascenza umanistica consisteva appunto nel combattere e superare la Scolastica mediante il buon senso degli antichi Greci e Romani.

E dunque, se col vasto concetto di Rinascimento si pensa solo alla vittoria riportata dalla riscoperta di Platone e del vero Aristotele sulla teologia scolastica, allora è senza dubbio una predatazione quella di attribuire al Rinascimento l'unico ed incomparabile poeta della Scolastica. Sennonché il movimento nella sua globalità si compone di differenti movimenti parziali; il Rinascimento non fu di certo — per i contemporanei che lo vissero — un capitolo della storia filosofica, quanto piuttosto un festoso intuire e abbracciare nuovi ideali, un impetuoso protendersi verso nuove méte, che trovano una sintesi nella nuova idea di nazionalità. Meno conscie di tutte furono appunto le finalità che noi oggi chiamiamo le forme artistiche rinascimentali e che spesso, con una certa angustia estetizzante, includiamo quasi esclusivamente nell'idea di Rinascimento; chiaramente consapevoli furono solo le méte che — sul terreno linguistico e politico — si condensarono in qualcosa di più che una nuova visione del mondo, in un mondo nuovo in tutto e per tutto: in una palingenesi, in una "*vita nova*".

Una nuova Weltanschauung sarebbe stato solamente un nuovo modo di pensare. Il Rinascimento, in quanto movimento politico, creò l'idea di nazionalità, l'ideale nazionale, rompendo così sia con l'universalismo chiesastico sia con il globalismo temporale (e imperiale) dei secoli precedenti; non subito e non chiaramente, l'ideale nazionale rappresentò uno spiccato indifferentismo verso la fede; ma l'appassionato culto della nazionalità

contenne e represse il culto della divinità. A lungo andare, non si sarebbe potuto servire a due Deità. In questo senso sì, Dante è effettivamente il vero iniziatore del Rinascimento.

[p.530]

Tra Medioevo e Riforma — Un'inesauribile miniera per la conoscenza dello "spirito del tempo" è il secondo libro delle straordinarie ricerche storiche che **Konrad Burdach** ha incominciato a pubblicare sotto il titolo "*Dal Medio Evo alla Riforma*". Burdach paragona una volta il suo cammino a serpentine che portano alla vetta panoramica d'un monte; spesso però, dalla sua curiosità scientifica e dal suo impavido acume, egli si lascia sedurre ad abbandonare le sue serpentine e a fare una scappatina fuori strada, nella boscaglia, e certo ne vale la pena; la nostra rappresentazione del primo Rinascimento ne viene chiarita e arricchita assai in moltissimi passaggi.

Conosciamo così nuovamente il celebre **Cola di Rienzo** come l'uomo in cui s'incorporò l'idea rinascimentale di Dante. La rianimazione dell'antichità classica diventa un fenomeno secondario, una nuova vita (rinascita del mondo), una risurrezione della Fenice dalle fiamme; anche il Rinascimento è una riproduzione dell'umanità, una *reformatio*, nel qual termine occorre tener presente che in *reformatio* inerisce il concetto scolastico di forma, che significava molto di più che la mera figura esteriore.

Vi è un nesso tra la rinascita dell'uomo (che è la sua intima nuova configurazione) e la rottura con la Scolastica; subito, nei suoi primi albori, il Rinascimento fa esplodere il mondo in individualità nazionali, e l'alto Rinascimento giunge addirittura fino all'individualismo personale, scoprendo in questo anelito la nuova scienza dell'uomo, la psicologia. Né nel linguaggio né nella politica, la Scolastica si era mai occupata dell'esistenza dei popoli, elaborando come attività intellettuale nient'altro che logica e metafisica, e — rincorrendo la presunta scienza di Dio — aveva trascurato la possibile scienza dell'uomo. Sotto il punto di vista dell'ideale nazionale, anche le lotte tra potere imperiale e potere papale assumono, da Dante in poi, tutt'altro carattere; naturalmente, si era sempre combattuto per l'egemonia mondiale, ma quasi sempre con ragioni teologiche; adesso, l'antica lotta diventa una questione nazionale, anzi una questione romana.

[p.531] La democrazia romana presagiva già la menzogna della donazione di Costantino, o ne riconosceva almeno la nocività per la città di Roma; e tutta Europa riecheggiò presto il motivo dei patrioti romani: il dominio del mondo spettava al popolo romano, che poteva trasferire i suoi diritti — per libera scelta — all'imperatore o al papa. Certo non si rendevano conto, i fieri Romani, di aver già abbandonato, con tali concezioni nazionaldemocratiche, il terreno del cattolicesimo, o quantomeno la fondamentale istanza papale: che il vescovo di Roma si doveva venerare non solo come monarca assoluto e come re dei re, bensì come vicario di Cristo, o come Dio senz'altro. Burdach ha ottimamente evidenziato (p.263 seg.) il carattere retorico, volutamente altezzoso dell'espressione; che tuttavia si cominciasse a percepire la blasfemia della definizione, era di per sé rischioso per le pretese del papa. La polemica sulla questione se il primo Rinascimento già fosse o non fosse non religioso, è una polemica sul grado di autoconsapevolezza di quell'epoca; Dante

era certamente ancora profondamente religioso, quantunque il suo nazionalismo cominciasse a relegare in secondo piano la religione universale; ma gli uomini di punta del Trecento erano ostili non più verso questo o quel papa, bensì contrari alle rivendicazioni stesse del papato, preparando così uno stato d'animo che alla fine si tramuterà in indifferenza o disprezzo.

Cola di Rienzo — Tra i due poeti — Dante, inimitabile plasmatore del non plasmabile, tuttavia da non sopravalutare, e quel Petrarca, in Italia quasi altrettanto esaltato, eppure certamente sopravvalutato alunno di trovatori —, si staglia, quale precursore del Rinascimento, quel grand'uomo di Cola di Rienzo, fortemente influenzato da Dante, intimamente amico di Petrarca. Col suo nome, si pensa d'acchito al tribuno del popolo, cioè al democratico, al repubblicano; eppure, così come la concepiamo oggi, la politica di Rienzo era tutt'altro che chiara e definita; la *res publica* era per lui la legge suprema, non la forma casuale della repubblica. Certo lui si inebriava (ma tutta la sua vita fu un'ebbrezza, coi sublimi piaceri e i mediocri effetti dell'estasi) nell'anelito di ripristinare l'antica Repubblica romana, di ridare il dominio del mondo al popolo della città di Roma; tuttavia pensava in ciò a qualcosa di simile ad una limitata monarchia temporale dell'imperatore accanto ad una limitata monarchia spirituale del papa. Immaginava di far servire imperatore e papa ai suoi propri scopi, e non s'accorgeva — inebriato dai suoi stessi discorsi — che costoro giocavano con lui, usandolo cinicamente contro gli aristocratici romani.

[p.532] In Rienzo, la tendenza politica era già così unilaterale, così accentuata che, almeno nelle immagini linguistiche, egli poteva apparire come un non cristiano; tant'è vero che il papa una volta lo accusò di aver rinnegato le consuetudini della religione cristiana (della religione stessa non si fa parola). Questa impressione di "non cristiano" l'uomo che ridestava la pagana grandezza di Roma la suscitava dovunque, anche in Germania; ed ebbe ripercussioni il fatto che Rienzo — continuando, da prigioniero in Boemia, ad esercitare la sua arte oratoria — venne ammirato e riguardato come un figlio di re della fiaba, come un principe la cui amata, secondo un'immagine corrente, era la città di Roma. Che poi lo si dicesse il figlio bastardo d'un imperatore tedesco, fa pure parte della leggenda della sua vita. Nei maggiori discorsi di Rienzo si trovano ininterrotte reminiscenze di poeti romani antichi; nulla, per contro, fa pensare ch'egli abbia mai sfiorato gli ambienti della Scolastica sicché, già per questo, non può pensare certo ad opporvisi. Probabilmente, la sua formazione scolastica non era abbastanza estesa da indurlo a presentarsi come fautore o avversario della Scolastica stessa; sta di fatto che il suo interesse non riguardava problemi filosofici, ma concrete necessità di vita. Era esclusivamente un politico, e non si curava di logica coerenza. Era democratico e plebeo al punto da invitare imperatore e papa, prìncipi elettori e cardinali al cospetto del tribunale del popolo romano; ma lo scrittore del suo cuore era Giulio Cesare.

È con pieno diritto che da Avignone gli venne rivolta la duplice accusa di aver sottratto la città di Roma al dominio del papa nonché dell'imperatore; d'altronde, in questo processo (1352), Cola venne prosciolto solo perché i suoi difensori lo accreditarono come poeta, e l'esercizio dell'arte poetica — ai tempi della Rinascenza posteriori a Dante — era una professione sacra. Oltretutto, tale opinione era giusta. Rienzo era un poeta che, invece della lingua, voleva guidare il destino dei popoli, come ai nostri giorni (1919-20) i poeti Kurt **Eisner e** Gustav **Landauer**. E come per l'autore dell'"Appello al socialismo" il sistema dio Marx è l'opposto della scienza, un inganno o un'asineria, così per Rienzo l'intera Scolastica è una chiacchiera, un vaniloquio che non interessa minimamente l'uomo d'azione, per confutare il quale né il politico né il poeta dovrebbero sprecare le loro energie. Queste cose Rienzo non le dice mai con parole così nette, però aleggiano tra le righe delle sue lettere.

Petrarca — A dire il vero, nemmeno Francesco Petrarca (1304-1374) si fece carico di questa impresa; nei suoi numerosi scritti latini e nelle opere in italiano, che costituiscono la sua gloria poetica, c'è di rado una parola che si possa interpretare come eterodossa, contraria alla corrente opinione cattolica o, peggio ancora, alla dottrina ufficiale della Chiesa. Il Petrarca mondano, che aveva ricevuto almeno gli ordini inferiori per acquistare con la tonsura il diritto ad un cospicuo numero di prebende, non si mise mai in urto con la Chiesa, per quanto attaccasse anche aspramente i papi. Umanistico (nell'accezione italiana del termine) era il suo patriottismo romano; solo che lui si entusiasmava per il tribuno Cola di Rienzo, per la democrazia romana, come già Dante per l'imperatore tedesco. E del tutto umanistico, ma non polemico, e solo di cortese rifiuto era il suo rapporto con religione e teologia, tale da indurlo a fondare la sua filosofia morale quasi esclusivamente sulle teorie degli stoici romani, non certo sulla Bibbia.

[p.533] Si rendeva pienamente conto, inoltre, di riproporre il concetto di virtù dei pagani; si conformava al costume cattolico del suo tempo, ma il cattolicesimo teologico gli era estraneo; quando egli — secondo quanto soleva dire — si sentiva di evadere dal presente, facendo perciò dello studio del mondo antico la sua più cara occupazione, allora è ben lecito affermare che era il mondo presente, quello cattolico, che lui voleva dimenticare. Come scrittore, non fece nulla per la liberazione spirituale del suo popolo; aveva però liberato se medesimo al punto tale, che peccato e redenzione — cose su cui il Medioevo si macerava — per lui non avevano più significato. Non predicò l'indifferentismo; lo visse però in modo esemplare.

Si rievocano sovente, col nome di Petrarca, l'ideale egoismo, la serena libertà, la schiva e contemplativa ansia creatrice di Goethe; persino tracce di dolore universale e momenti di gioia nella natura — altrimenti inauditi nel Trecento — si riscontrano già in lui, eppoi è modernissimo il suo rigetto verso astrologia e alchimia. Ancor più prossima, però, sembra a me una comparazione con Erasmo; anche Petrarca è puerilmente vanitoso della sua fama e della sua frequentazione coi monarchi; anche Petrarca è un altrettale virtuoso della forma, tanto che nelle sue epistole non disdegna per essa qualche deviazione dalla verità.

Eppoi, nemmeno lui è assertore d'una fede; ma, per sua fortuna, viveva ancora in un'epoca che non richiedeva il coraggio di schierarsi, per cui gli fu risparmiato il destino di Erasmo: di scandalizzare, con una personale neutralità, sia i reazionari sia i progressisti. Non vorrei cavalcare all'eccesso tale accostamento: il suo atteggiamento esterno nei confronti dei potenti, il suo libero carteggio coi sovrani del settentrione (solo Voltaire godrà di nuovo di tanto prestigio internazionale), il suo rapporto col coevo riformatore Rienzo (verso il quale finì pure per essere sleale), ebbene, tutto in Petrarca fa ricordare Erasmo.

Voglio mettere in risalto un unico aspetto, perché anche ai conoscitori — anzi proprio a loro — offrirà una sorpresa. Erasmo disprezzava le lingue nazionali; il più dotto fra gli umanisti era così ambizioso da non voler affidare l'immortalità della sua gloria letteraria a nessuna delle nuove lingue popolari, ma solamente al latino classico degli antichi Romani. All'opposto di tale caparbietà sembra stare appunto Petrarca, la cui fama nel mondo (oggi almeno) è basata esclusivamente sulle rime in lingua italiana che lui dedicò alla sua eterna, ma piuttosto noiosa Laura. Tuttavia Petrarca — al pari del suo più giovane amico Boccaccio — s'immaginava diversamente la fortuna della sua postuma gloria: usava la lingua comune per l'effetto del momento, ma sperava di giungere ai posteri solo grazie ai suoi scritti latini.

[p.534] Altrettanto alla rovescia (dal punto di vista del nostro tempo) egli giudica rispetto a Dante, il quale è stato sublime nei suoi pensieri, sciatto e banale nel linguaggio; Dante si era dedicato unicamente alla lingua "volgare", Petrarca solo nella sua giovinezza. C'è qui come uno strappo che attraversa il sentimento linguistico dei primi e dei più tardi uomini del Rinascimento; è la loro decisiva azione nel fatto che, con la creazione di Stati e di lingue nazionali, hanno annientato per sempre il cattolicesimo o l'universalismo dell'Unica Chiesa, e pur tuttavia, da una perversa smania di perseveranza, si lasciano indurre a considerare il vecchio latino, certamente anche la lingua mondiale della Chiesa — tenuta in vita artificialmente —, come un idioma più importante è ragguardevole delle loro lingue madri. È un atteggiamento, questo, analogo a quello degli umanisti tedeschi rispetto al diritto romano: l'idea di nazionalità li portava a stimare il diritto consuetudinario tedesco più elevato rispetto alle scolastiche sofisticaggini causidiche dei loro giuristi, ma d'altro canto il dogma dell'antichità classica tornava ad incutergli deferenza verso i diritti imperiali, ossequio per i codici — scritti ovviamente in latino — degli imperatori romani.

Petrarca voleva dunque essere un umanista latineggiante, un dotto, e fu invece un poeta italiano; orbene, questo dissidio della sua anima si riproduce nel suo rapporto con la filosofia, e noi non abbiamo alcun diritto di risolvere questo enigma del Trecento con le parole del Novecento. Petrarca era un poeta lirico, per cui gli ripugnavano profondamente — nella forma e nel contenuto — la pedanterie logiche e metafisiche della Scolastica; tuttavia voleva essere uno studioso, un intellettuale, nient'altro che questo, e a tal fine non poteva non esserci un pizzico di Scolastica. Tanto più che lui, è fuor di dubbio, aveva assimilato tutta la formazione tipica della Scolastica. Ma di certo non gliene era rimasta

molta, non foss'altro perché la cosiddetta filosofia del Petrarca non s'indirizzava mai verso la logica e la metafisica, ma tendeva naturalmente all'etica.

E seppe fare da sé, attingendo le sue idee da Cicerone e da Seneca e rivestendole nel linguaggio dei padri della Chiesa neoplatonici. I misteri della religione, le assurdità sovrarazionali su cui realisti e nominalisti si litigavano a zuccate, non destavano il suo interessamento; per l'amore di Dio, e per una specie di psicologia morale, bastavano tutti i giorni Seneca e Agostino, mentre per i giorni festivi bastava quel Platone cristianizzato di brutto. E confessava: "Io non amo le sette, bensì la verità." Indifferenza per ogni dogmatica è per lui necessità di vita; Petrarca è un eclettico scettico, che non si dà pensiero di poter essere magari, a conti fatti, non perfettamente in regola con l'ortodossia. Per quanto ne so, una sola volta egli, ormai vecchio, prese posizione sulle controversie scolastiche del suo tempo col singolare libello "*Sulla propria ignoranza e su quella degli altri*".

[p.535]

Natura di Petrarca — Sul piano cronologico, Petrarca si colloca tra Dante e Boccaccio, e tuttavia — nelle sue poesie come nelle sue lettere — è assai più antiquato dei suoi due compagni di gloria; anzi, non esito a confessare che mi riesce quasi insopportabile rileggere i suoi scritti: i suoi celeberrimi sonetti non possono, grazie alla reale bellezza della lingua, risarcire della mediocrità della materia, della falsità del sentimento, della povertà che si disvela nelle infinite ripetizioni. Le sue epistole latine, poi, fanno spesso un effetto burlesco a causa dell'invadenza con cui un' erudizione trasudante di pietà s'insinua dovunque al posto dei singoli fatti: non ci viene risparmiata nessuna associazione d'idee, non c'è frase sprovvista d'un nome antico.

Ciò nondimeno, Petrarca è — sotto qualche riguardo — più moderno di Dante e di Boccaccio, essendo, malgrado la vanagloria della suo stile di vita, un misantropo, un pessimista; il suo pessimismo lo porta talvolta ad una sorprendente conoscenza della natura umana, e la religione non è per lui molto di più che un abito, che egli porta conformemente alla moda. Petrarca era uomo di chiesa; eppure, paradossalmente, si potrebbe agevolmente descrivere la sua vita senza neppure menzionare il fatto che era cristiano. Con questo non esser cristiano non contraddice, in verità, il fatto che Petrarca — dalla fanciullezza alla vecchiaia — ebbe da fare con uomini potenti della Chiesa, che alla fine partecipò con zelo alle cerimonie esteriori della Chiesa, e che dai papi fu eletto alla carica di scrittore ufficiale. Precisamente nel suo carteggio con la corte papale di Avignone si palesa una grande, spesso coraggiosa passione di Petrarca, di cui non è però mai oggetto la Chiesa, ma solo la città di Roma; egli considera il compito politico della sua vita riportare il papa da Avignone a Roma, nel che non si richiama praticamente mai ad un vantaggio per la Chiesa[35]; per lui, ciò è un'elementare istanza del Rinascimento: Roma

[35] Non si può non paragonare il dinamismo del Petrarca con la quasi contemporanea propaganda a favore di Roma della santa **Caterina da Siena**, se si vuole stimare pienamente il carattere mondano del Petrarca; Caterina si scagliò ancor più duramente contro i papi in Avignone: anche lei si comporta da uomo di Stato, anche lei è spesso irrispettosa, ma lei si fa avanti nella sua consapevolezza di "santa", per conto del suo Gesù

dovrà risorgere nella sua antica grandezza e scrollarsi di dosso il dominio dei barbari, e non importa se ciò potrà realizzarsi per opera del papa o dell'imperatore. Il fastidioso Petrarca, adulatore affettato fino alla scipitaggine, è tuttavia irriconoscibile quando — nelle sue a ragione celebrate epistole — lancia appelli all'imperatore Carlo o ad un papa incitandoli a liberare l'Italia; e non ammette dubbi che, in questo, gli stiano a cuore solo l'Italia e la sacra città di Roma, non certo i diritti dell'imperatore o del papa.

[p.536]

Si potrebbe raccontare — ripeto — la vita di Petrarca senza neppure menzionare il suo ufficio ecclesiastico o la sua fede cristiana; sarebbe in ugual modo possibile riferire della sua vita sessuale senza neppur nominare la sua Laura, oggetto unico delle sue liriche d'amore; e così si potrebbe illustrare il suo entusiasmo per Roma senza che la sua appartenenza alla Chiesa di Roma vi abbia un qualche ruolo. La città di Roma è la sua splendida ossessione. Roma deve tornare a reggere il mondo. Per questa mèta finale lui accetterebbe perfino l'imperatore romano oriundo della barbara Boemia, o anche il papa romano coi suoi insaziabili e depravati cardinali; ma il preferito — per questo ideale — sarebbe certamente il tribuno del popolo romano, il quasi pagano amico Cola di Rienzo. E qui un vescovo del casato dei Colonna ha colto appieno nel segno scrivendo scherzosamente al Petrarca che lui era un commediante, giacché simulava uno speciale affetto per il santo Agostino, ma che in realtà gli stavano a cuore solo i grandi poeti e filosofi dell'antica Roma. La fede nella ineguagliabile eccellenza dell'Italia (anche nel clima, nell'alimentazione) è, per esser precisi, la sua vera ed unica fede.

Petrarca e Rienzo — Il rapporto di Petrarca coi papi del suo tempo, con Rienzo e con Carlo IV è determinato, solo ed esclusivamente, dal suo patriottismo, in nessun modo da una qualsivolglia religiosità. Quando Giovanni XXII volle introdurre un nuovo dogma, neanche tanto irragionevole, (che cioè la contemplazione sensoriale di Dio sarà possibile ai defunti solo dopo il ricupero del loro corpo, quindi dopo il Giudizio universale), e quando ne conseguì una vera e propria rivolta dei cardinali, Petrarca si rassegnò, scuotendo la testa, alla decisione antipapale della curia che — come Petrarca sapeva benissimo — subodorava nel nuovo dogma un pericolo per il buon affare delle indulgenze.

[p.537] E quando nel 1334 la scelta del conclave cadde su Benedetto XII, e il nuovo papa esclamò modestamente "Avete eletto un asino!", Petrarca non si preoccupò affatto delle qualità intellettuali o morali dell'uomo, ma solo del fatto che nemmeno questo papa intendeva far ritorno in Italia. Quando sul soglio pontificio salì Clemente VI, di nuovo Petrarca non stette a chiedere se il luogotenente di Dio fosse uno scialacquatore o un damerino, ma solo se la sede della degenere curia sarebbe stata Avignone o Roma.

Completamente non cristiano è, inoltre, il suo entusiasmo per Cola di Rienzo. Nelle lettere ufficiali, per mezzo delle quali Petrarca voleva persuadere il prodigo Clemente VI a rientrare a Roma, si abbassò al punto da rievocare perfino le reliquie, il bastone di Aronne,

Cristo. Certo, nella suo subconscio sarà stata pure lei fortemente influenzata dal Rinascimento; perché erano persone moderne entrambe: l'acetica Caterina ed il mondanissimo Petrarca.

la culla e il prepuzio di Cristo, il latte dal petto della santa Vergine, e consimili… oggetti di devozione popolare (sulla cui falsità la corte papale rideva di cuore), mentre il poeta ricco di cultura storica non poteva che sospirare. Di fronte al tribuno del popolo, però, egli disprezzava codesta retorica.

Nella storia di Rienzo non si deve mai sottovalutare il fatto che il tribuno iniziò la sua grande carriera quale funzionario del papa, ossia come notaio apostolico. Petrarca e Cola di Rienzo si erano conosciuti in occasione d'una ambasceria dei romani al papa, ad Avignone. Rienzo, testa calda e fantasiosa, aveva focalizzato la sua inventiva su motti e simboli pagani; faceva coincidere le sue plateali apparizioni con le festività cristiane, ma quel che poi sciorinava erano concetti antichi (come "salute pubblica") e immagini antiche, ribadendo la sua ubbidienza al vescovo di Roma mentre prometteva già di utilizzare gli introiti del vescovo per il benessere del popolo. E per benessere s'intendeva già il ripristino della forma repubblicana dello Stato; e le entrate italiane — aumentate enormemente nell'anno del giubileo — non sarebbero dovute andate all'estero, ad Avignone; nel che avvertiamo gli stessi accenti che in avvenire, con Hutten e Lutero, si sarebbero levati più forti contro l'esportazione a Roma del denaro tedesco. Ciò malgrado, la curia confermò Rienzo, allorché questi col nome d'un tribuno si fece signore di Roma ed umiliò i baroni romani; si contava certo, per mezzo di Rienzo, di spezzare il potere dell'aristocrazia, per poi aver in qualche modo ragione della democrazia.

Privo di questa maliziosa perfidia, Petrarca fu semplicemente entusiasta della fulminea vittoria di Rienzo; nelle sue Lettere — che fungevano da volantini o da editoriali giornalistici — egli paragona il tribuno, il terzo liberatore di Roma, con i due Bruto, anzi già con l'imperatore Augusto; e si tenga presente che, tra i baroni romani spodestati, v'erano anche i Colonna, i primi protettori ed amici del Petrarca. Se Rienzo proseguirà nella carriera splendidamente intrapresa, Petrarca canterà ancora da poeta la gloria di Rienzo. Nell'ampollosa risposta di Rienzo è particolarmente notevole che il messaggio è datato dal primo anno della Repubblica, abolendo così la cronologia cristiana, come sarebbe accaduto di nuovo nella Francia del 1792 per alcuni anni; anche il titolo nobiliare venne di fatto abolito, avendo però sempre cauto riguardo — cosa lodata esplicitamente da Petrarca — dei diritti acquisiti del papa. Rienzo, diceva, agiva come Bruto e parlava come Cicerone.

[p.538] Ad Avignone si formarono due partiti. Gli italiani, in minoranza presso la corte papale, parteggiavano per Rienzo, i numerosi francesi contro di lui. Ma quando Cola — nell'ebbrezza del potere — commise una pazzia dopo l'altra, pretendendo gli antiimperatori tedeschi dinanzi al suo tribunale, negando ai prìncipi elettori il diritto di eleggere l'imperatore tedesco per aggiudicarlo al popolo Romano, quando a Roma incominciò a rendersi ridicolo per l'amore dell'ambiente e per i pazzeschi cerimoniali, allora il partito francese di Avignone si alleò coi baroni romani, estremamente irritati ma non ancora annientati, per far cadere il tribuno. Petrarca, come uomo di Stato, si rivelò allora il più saggio, ma i suoi moniti giunsero troppo tardi. Il popolo, puerile come sempre, volse le spalle a Rienzo, al quale non restò che la fuga.

È noto come, messo al bando, Cola fosse dapprima a Napoli, trovando poi rifugio dai francescani, e come facesse vani sforzi cercando di riguadagnare il potere su Roma mediante un condottiero tedesco (il cui motto era "nemico di dio"); tentò ancora una sollevazione a Roma, in seguito alla quale fu proscritto, consegnandosi prigioniero all'imperatore in Praga; infine, venne estradato dall'imperatore al papa, ad Avignone, dove si doveva fargli il processo. Petrarca si dissociò da Rienzo, ma sinceramente, non tanto per le sue intenzioni, ma perché non aveva saputo condurre a buon fine la rivoluzione romana. È altresì noto che un nuovo papa tentò ancora una volta di mettere il tribuno contro gli aristocratici romani e che, in questa impresa, Rienzo finì in modo misero e odioso.

[p.539]

Petrarca e Carlo IV — Con immutata passione, subito dopo il fallimento del primo tribunato, Petrarca — l'uomo del Rinascimento politico — ripose le sue speranze nell'imperatore. Credeva di nuovo, grazie all'eloquenza delle sue epistole, di poter fare la storia del mondo. In una manierata lettera (del 24 febbraio 1350), scongiura l'imperatore di venire in Italia. "L'Italia è la tua vera patria", dice, aggiungendo che Roma attende il suo sposo. Nel frattempo, il poeta si era trasferito da Avignone a Padova; manifestamente, è connesso col suo grido d'aiuto il fatto che ora, nelle sue lettere private, si lasci andare senza ritegno sulle penose condizioni della corte pontificia, dove si svende il Redentore per moneta sonante. Sapeva perfettamente che il giubileo del 1350 era un mercato delle indulgenze al massimo livello, che proprietari di case e mercanti romani si arricchivano spudoratamente alle spalle dei pellegrini, che la Curia stessa era scesa al punto di vendere l'indulgenza, collegata al pellegrinaggio, addirittura contro il versamento delle probabili spese di viaggio. Ma il poeta era debole quanto bastava per effettuare, a dispetto di ciò, le prescritte visite delle chiese di Roma, pur di ottenere l'indulgenza del giubileo; e non è impossibile che una sferzante satira (in cui Satana elogia il proprio vicario, il papa, nonché le gesta dei cardinali), che in quegli anni faceva scalpore ad Avignone, avesse per autore il Petrarca.

Il quale — come allora usava dire ancora — era diventato ghibellino: non il papa, bensì l'imperatore avrebbe unito gli Stati italiani in una monarchia universale. Non c'è bisogno di precisare che il conto era sbagliato. Carlo IV rispose con aria di condiscendenza alle lettere del poeta, facendogli promesse e perfino regali, ma non pensò neanche un attimo a far sua la politica italiana di Petrarca; è pur vero che, per i suoi affari privati, attraversò le Alpi (autunno 1354), salutato alla grande dal poeta, il quale in compenso fu appagato dall'imperatore con adulatorie tirate; ma Carlo si accontentò di farsi incoronare a Roma a condizioni avvilenti, di accatastare e portarsi via dall'Italia quanto più danaro fosse possibile. Con grande afflizione del poeta, l'imperatore se ne tornò in Germania senza alcuna azione politica "*portando seco molto oro, ma molta vergogna*" **[IN ITAL. NEL TESTO]**, dice il **Muratori** di lui; e l'imperatore Massimiliano I aggiunge che avrebbe venduto l'impero, se avesse trovato un compratore.

Ancora una volta, tuttavia, vi fu un avvicinamento tra l'imperatore e Petrarca. Il poeta accettò un invito per Praga, dove però avvenne quasi solo uno scambio di vanità; anche la nomina del Petrarca a conte palatino di Germania (equivalente all'incirca a giudice del tribunale di corte) nonché a cancelliere di corte, non rappresentava molto di più che vanagloria e smania di grandezza. Nella grande opera di **Burdach** "Dal Medioevo alla Riforma" si può riscontrare o approfondire quale significato può aver avuto le relazioni del poeta italiano coi dignitari ecclesiastici e secolari della cancelleria di Praga in ordine all'umanesimo tedesco, per la civiltà tedesca e, indirettamente, per lo sviluppo della nuova lingua tedesca.

[p.540]

Petrarca e la gloria — In tutta questa rappresentazione dell'azione pubblica del Petrarca, mi premeva soprattutto dimostrare la fondatezza del mio asserto, ossia che la religione cristiana non ebbe rilevanza alcuna nell'esistenza di questo poeta. Ma anche nella sua vita privata, segnatamente nella sua sempre inappagata bramosia di gloria letteraria, egli fu meno cristiano di quanto possa sembrare. Che l'oggetto delle sue liriche amorose fosse una donna sposata, ebbene, dopo l'era dei trovatori non poteva certo far sensazione, e che tale moda fosse più arabica che cristiana, lui lo presagiva più di quanto lo sapesse; inoltre, il fatto che l'eroe del suo poema latino fosse un pagano romano faceva parte, appunto, della Weltanschauung del Rinascimento.

Ma neppure l'acme della sua vita — la sua incoronazione poetica — rivela un aspetto cristiano. Viene dal Petrarca la rassegnata lamentazione: "*povera e nuda vai, filosofia*"; se non che lui era abbastanza umanista da non disdegnare neppure il magro onorario per i suoi versi. Diciamolo pari pari: Petrarca sognava sovente di ottenere, oltre alle sue maggiori o minori prebende, anche posizioni prestigiose e sfolgoranti, alla corte papale o imperiale, o presso qualcuno dei potentati italiani; nondimeno, fu sempre troppo orgoglioso e troppo amante della libertà per percorrere le vie che sole portavano a tali posizioni. Solo la sua vanità era ancora più forte del suo sano orgoglio, e la prospettiva di esser solennemente incoronato poeta con una corona d'alloro dinanzi al popolo — ovvero di essere dichiarato il massimo poeta del secolo —, di avere insomma garantita per iscritto la sua immortalità, lo allettava più di qualunque speranza di salvarsi l'anima. Che in ciò coniugasse l'alloro e la sua eterna amata, questo rientrava nel numero dei suoi insopportabili giochetti, come quando amava trastullarsi con le parole Laura e lauro.

Petrarca e la religione — Ma perfino l'incoronazione poetica era una commedia in cui la religione, come in tutta la sua vita, non era nulla più che un problema di costume. Parigi e Roma — le due capitali del mondo di allora — gareggiavano per l'onore di poterlo incoronare; lui optò per Roma, solo perché l'uso di tale incoronazione era sentito come un' antica consuetudine pagana. Si sottopose ad un vaglio poetico da parte del letterato re di Napoli: una prova che non si curava minimamente della fede del candidato. Allo squillo delle trombe, tra i sermoni patriottici, a Roma — sul Campidoglio — gli venne posta sul capo la ghirlanda; l'unico gesto cristiano fu che Petrarca appese in seguito il serto d'alloro nella basilica di Pietro, ma, anche questo, più per vanagloria che per devozione. Sempre

gli stava a cuore unicamente la Roma pagana; il papa che — nelle beffarde parole del poeta — apre il cielo con un dito e governa gli astri con la berretta, aveva abbandonato Roma e, per il poeta patriota, non aveva più nulla da dire. Per quanto riguarda l'esteriorità dei suoi rapporti con la Chiesa, mi sembra gettarvi una luce ambigua che egli scriva una volta, con notevole spregiudicatezza, di godere (a Milano) in una chiesa vicina "le candide, innocue soddisfazioni della religione". Esternazioni siffatte, blandamente sacrileghe, si riscontrano sovente nelle sue lettere, anche là dove afferma di cantare la lode del Signore. Certo, egli accudisce i suoi redditi da prebenda, però non tollera che il suo spirito venga in qualche modo oberato da qualsiasi carica ufficiale.

[p.541]

Dato che Petrarca non fu un "militante", e che non gli interessavano affatto le controversie teologiche, anche nei suoi scritti "scientifici" si trovano solo rade testimonianze del suo straniamento dalla fede cattolica. Mi corre l'obbligo di rammentare in proposito almeno due libri: l'uno frutto degli anni suoi migliori, l'altro della sua tarda età.

Il primo è una serie di dialoghi col santo Agostino, una specie di poesia filosofica, in cui Petrarca si esprime su di sé più apertamente che mai: sulla propria vanità, sulla propria ambizione, sulla propria lussuria (e qui Agostino ride cordialmente del fatto che il poeta sia solito pregare "Dio, fa ch'io sia casto, ma non troppo presto!"), sul proprio pessimismo, sul suo dolore del mondo (Weltschmerz), o comunque si voglia tradurre la parola latina *acedia.* Solo il terzo dialogo fa il tentativo, non privo di banali luoghi comuni, di penetrare i princìpi della sua vita, nella sua brama d'amore e nella sua ambizione. Dall'amore sentimentale, il santo intende liberare il poeta con argomenti realistici, quasi come Carlos fa con Clavigo, dicendo che Laura, dopo le molte malattie e il parto (seguendo i migliori manoscritti) non è più tanto desiderabile; eppoi, che per amor della creatura non si dovrebbe trascurare il creatore. Insomma, il poeta deve liberarsi da questo sciocco amore in vari modi, vuoi per sazietà, vuoi per vergogna, o magari con la riflessione.

Più seriamente il poeta viene ammonito per la sua peccaminosa ambizione. Quanto all'onore, Agostino la pensa quasi come Falstaff: un soffio d'aria emesso da molti. A che giovano tanti sforzi? Cominciare a cercare la gloria con tutte le forze, per imparare da ultimo a disprezzarla. Nondimeno, il santo finisce per ammettere che Petrarca è incorreggibile: "Tu ami i tuoi libri più che la tua anima."

Nell'altro libro facciamo la conoscenza d'un Petrarca diverso, cioè d'uno stanco sessantatreenne che ha concluso la sua pace con la Chiesa e che vorrebbe difendere il cristianesimo nei confronti d'un pagano. In quel tempo, il poeta viveva a Venezia. A lui s'era avvicinato un cenacolo di giovani averroisti, i quali — seguendo Aristotele — nulla sapevano d'una creazione del mondo, d'una provvidenza, d'un aldilà, che irridevano Mosé e i fondatori del cristianesimo; ma presto, annoiati dalla sua pedanteria e dai suoi discorsi, pare che avessero pubblicato un libello, una sorta di scherzo da bettola ai danni del maestro; sotto forma di processo, vi si dimostrava che Petrarca era sì una brava persona, ma un poeta di cattivo gusto e un filosofo da strapazzo. Petrarca prese la cosa sul tragico, mobilitando

tutta l'erudizione — allora di già ammuffita e svillaneggiata dai giovani veneziani — per confutare Averroè. Ad esser precisi, per la sola confutazione dell'Averroè esoterico, del quale i più radicali liberi pensatori giuravano che avesse chiamato l'Ebraismo una religione da bambini, l'Islam una religione per i porci, insolentendo ancor peggio il Cristianesimo come la più insulsa fra tutte le sette.

[p.542] Petrarca, dunque, scese in campo contro le scandalose dottrine degli averroisti, atteggiandosi a cristiano credente; ma qui si avverte una certa animosità, che mi sembra dimostrare come a Petrarca — pur sempre politico — ripugnasse di più la sguaiata espressione di quei pensieri che i pensieri stessi. Ciò che insegnavano gli averroisti italiani di quel tempo, era né più né meno che l'unità di tutte le anime umane in una globale anima del mondo, e si potrebbe definirlo un monopsichismo panteista o ateista; ciò che Petrarca aveva da obiettare, contro questo anticipazione dello spinozismo, non era in sostanza più cristiano dell'attacco che — più di 300 anni dopo — Bayle avrebbe rivolto contro lo stesso Spinoza. Come s'è detto, Petrarca aveva fatto pace con la Chiesa, e per giunta non era nel suo carattere (e nemmeno nella tendenza del suo spirito) ribellarsi contro i costumi; come, da giovanotto, preferiva sopportare il tormento degli stivali stretti anziché peccare contro la moda, così, da vecchio, sopportò sempre più ossequiosamente gli oneri della sua classe sociale. Intrepido, spesso sorprendentemente coraggioso, era solamente quando si trattava della grande esclusiva passione del suo cuore, ossia della città di Roma.

Il suo ultimo convincimento sulle due spade — quella dell'Impero e quella della Chiesa — il poeta l'espresse chiaramente solo una volta, in una lettera confidenziale ad un cardinale; essendo politicamente amareggiato perché la spada ecclesiale era nelle mani dei barbari francesi, e quella temporale nel potere dei barbari tedeschi, egli auspica e profetizza un rapido tramonto dell'Impero e della Chiesa, senza piangere sulla loro fine. Certo, le due spade sono oramai spuntate, una luce si spegnerà come l'altra. "Tale è il destino di tutte le cose umane, che non possono perdurare." Ecco, per quanto ne so io, fin qui non si è mai dato altrettale rilievo a questo asserto: la Chiesa è una "cosa umana".

[p.543]

Petrarca fu però così poco pensatore, e tanto meno libero pensatore, che non sarebbe lecito interpretare questi cenni di indifferentismo come ostilità verso la Chiesa; semplicemente, egli non voleva aver nulla a che fare con la Chiesa. E il poeta che ci sembra spesso uno spirito moderno affondava invece così profondamente nel Medioevo da vergognarsi addirittura dell'unico titolo di gloria rimastogli, della sua maestria nell'uso dell'italiano, lingua popolare. Lo si è già rilevato. Della gloria di Dante era semplicemente invidioso, guardando dall'alto in basso al poeta più grande di lui, adducendo che Dante aveva fatto versi italiani per tutta la vita, mentre lui aveva dedicato a quel trastullo solo una parte del suo genio. Ancora più stravagante è per noi un aspetto dei suoi rapporti con Boccaccio. Col quale fu amico per ventiquattro anni, senza tuttavia far conoscenza del "Decamerone", unico e imperituro titolo di gloria del collega. Fino al giorno in cui, poco prima di

morire, gli giunge tra le mani il libro. E che fa Petrarca, in segno del suo apprezzamento? Traduce in latino l'ultima novella dell'amico, la toccante storia di Griselda.

Boccaccio — Una critica ancor più radicale al linguaggio della Scolastica, sebbene fosse pur sempre una critica del modello migliore, l'esercitò con la modernità del suo stile — dopo Dante e Petrarca — il terzo con-creatore della lingua nazionale italiana, Giovanni Boccaccio (1313-1375). La sua efficacia fu tanto più intensa in quanto il "Decamerone" era opera assai più piacevole a leggersi; eppoi col Boccaccio non si può più parlare di indifferentismo, essendo egli ormai un vero non cristiano. Solo che lui non lo sapeva, e lo sapevano ancor di meno i suoi contemporanei, i quali favoleggiarono perfino che fosse stato convertito da Petrarca (nel loro incontro del 1359) alla devozione, addirittura convinto ad accettare gli ordini sacri.

La lubricità di tante novelle del Decamerone non dimostrerebbe, naturalmente, nulla contro l'ortodossia di Boccaccio; inclinazione alle oscenità e pio clericalismo non si escludono affatto, né all'epoca del Rinascimento, né prima né dopo. Anche Aristofane era un uomo pio e osservante. Eppure, tra le storie del Decamerone, ve ne sono parecchie la cui tendenza antichiesastica è troppo palese per poter esser ignorata. Particolarmente celebri sono la prima e la terza novella della prima giornata; la prima è anticattolica, la terza anticristiana. Quella anticristiana merita attenzione anche maggiore di quella antipapale.

[p.544] Anche quest'ultima è arguta quanto basta: un epigramma indimenticabile. Che viene recitato — come sovente nel Decamerone — con credulità lievemente ironica. Il mercante ebreo Abraam viene sollecitato da un mercante cristiano a convertirsi al cristianesimo. La scena si svolge a Parigi. L'ebreo si decide alla fine di recarsi a Roma per informarsi di persona. Del che il mercante cristiano si dispera; tutti i suoi sforzi saranno vani se l'ebreo potrà vedere di persona ciò che combinano papa e cardinali. Niente da fare, giacché l'ebreo va a Roma e osserva tutto coi suoi occhi: come i religiosi, dal più grosso al più piccolo, se la spassano in vizi umani o contronatura, come prostitute e fanciulli venali la fanno da padroni nel clero, come presso quella corte avida tutte le reliquie sono in vendita. L'ebreo ritorna a Parigi e sbalordisce il mercante cristiano con la paradossale decisione di farsi battezzare, visto che i massimi pastori della chiesa cristiana fanno ogni sforzo per "riducere a nulla e di cacciare del mondo la cristiana religione"; ciò nondimeno essa fa costanti progressi e conquiste, il che, con la vita dissoluta della corte romana, sarebbe inspiegabile senza speciale "fondamento e sostegno" dello Spirito santo. E così l'ebreo Abraam, convertitosi in maniera singolare, fu battezzato, secondo il suo desiderio, nella chiesa di Notre-Dame.

Parabola dei tre anelli — Anche questa seria facezia, come tanti altri racconti del Decamerone, Boccaccio la prese in prestito dal vecchio commento dantesco di **Benvenuto da Imola**. Sulla "preistoria" dell'altra novella — anticristiana, anzi quasi ateistica — esiste

un'intera letteratura, perché questa novella, la così detta "parabola dei tre anelli", risalendo al passato richiama il celebre motto de "i tre impostori", mentre, guardando all'avvenire, verrà ad essere la fonte immediata della scena centrale nel "Nathan" di Lessing. A dire il vero, il nesso con la blasfemia dei tre impostori (blasfemia, s'intende, solo per la visione cristiana, in cui il fondatore di religione s'identifica con Dio) viene posto di nuovo in discussione se la storia dei tre anelli è davvero — come hanno accertato i ricercatori — di un secolo più antica della bolla papale in cui il temerario motto era addebitato all'imperatore Federico.

In ogni caso, la versione precedente, nella quale era stata trasfusa la storia degli ebrei spagnoli, si distingueva dalla successiva per il fatto che vi si parlava di due anelli soltanto, ossia del cristianesimo e dell'ebraismo. Se **Lessing** avesse conosciuto la spiritosa storiella (tramandata tardi nel **Schebet Jehuda**), difficilmente si sarebbe lasciato sfuggire la sua elaborazione drammaturgica. Qui l'ebreo **Ephraim** è indotto dal re Pedro di Aragona ad optare per l'Antico oppure per il Nuovo Testamento. Chiede un periodo di riflessione, e si presenta come stravolto dinanzi al re, raccontando del suo recente, cattivo affare: un gioielliere aveva regalato ai suoi due figli, prima d'un lungo viaggio, un prezioso anello; poco prima, i fratelli erano stati da lui per avere il suo competente giudizio sul valore degli anelli e delle pietre; ma lui non se l'era sentita e aveva consigliato di attendere il ritorno del padre, del gioielliere, e per questo era stato insultato e bastonato. Il re lì per lì non capisce, e vuole punire i fratelli. Ed ecco il saggio Ephraim venir fuori con la morale della parabola: il re dovrebbe farsi dare la risposta al suo dilemma dal grande gioielliere in cielo. Così Ephraim scampa al tranello che gli è stato teso: non è più costretto a decidersi.

[p.545] La scaltra invenzione dell'ebreo venne spesso tramandata in epoche successive, e presto con tendenza spiccatamente cristianeggiante; vi fu aggiunto un terzo anello — quello dell'Islam, che stranamente manca proprio nella versione spagnola —, e per molti narratori si capiva da sé che l'anello dei cristiani era l'unico anello originale. Di bocca in bocca, la bella ed istruttiva narrazione approdò in Italia, dove fu rielaborata assai liberamente in principio dall'autore delle *Cento novelle antiche*, poi da un amico di Dante, fino ad assumere la sua classica struttura nel Decamerone di Boccaccio, così che Lessing — come vedremo più avanti — poté includerla quasi inalterata, 400 anni dopo, nel suo luminoso dramma sulla tolleranza.

Si osservi che, nel Decamerone, il racconto dei tre anelli segue immediatamente alla novella antipapale che abbiamo studiato poc'anzi, con funzione di esplicito riscontro. In Boccaccio, il saggio ebreo si chiama **Melchisedech**; ma il suo interlocutore è già il sultano **Saladino**. Questi, per la guerra e le dissipazioni, è in angustie finanziarie, quando si ricorda, ad Alessandria, dell'avaro usuraio Melchisedech, e si prefigge di piegarlo ai suoi fini con l'astuzia: gli pone quindi il quesito di quale sia la migliore delle tre religioni. Sennonché l'usuraio non è solo ricco e avaro, è anche saggio, e comprende subito che non deve dare la preferenza a nessuna delle tre religioni, a meno che non lo si voglia intrappolare con le sue stesse parole. Angosciato, gli viene in mente di trarsi d'impaccio con una

storiella che, con straordinaria finezza stilistica, introduce lui stesso come una ideazione forestiera: "*Se io non erro, io mi ricordo aver molte volte udito dire che* …", e via narrando. [**in italiano nel testo**]

Un grande, ricco signore possedeva nel suo scrigno, tra altri preziosi, un bellissimo e pregiato anello, che destinava a simbolo di successione nel suo casato. Ogni volta, il possessore di questo anello doveva essere l'erede, specialmente onorato da tutti i fratelli. Così l'anello passò di mano in mano, finché giunse ad un uomo che aveva tre figli ugualmente belli, valorosi e obbedienti. E che egli amava tutti con pari intensità. Ora, quando quest'uomo fu prossimo a morire e tutti e tre i figli aspiravano ad ereditare l'anello che aveva promesso a ciascuno di loro (lo so bene, che la versione di Lessing è più bella!), fece fare da un maestro due anelli falsi, che il padre stesso non riuscì a distinguere da quello originale. Morto il padre, i figli presero a litigare su chi spettasse l'onore dell'anello. Ma, non essendo gli anelli distinguibili tra loro, la questione rimase irrisolta, e lo è rimasta a tutt'oggi.

[p.546] Oggi, noi rileviamo che nella versione di Boccaccio esiste veramente un anello autentico, in contrasto col racconto in Schebet Jehuda e con il culmine della parabola di Lessing, e che pertanto l'ebreo di Boccaccio non nega la possibilità d'una rivelazione, ma solo la possibilità d'un criterio della vera rivelazione. Tuttavia Melchisedech non pensa così astrattamente. A Saladino si limita a dire: "E così vi dico delle tre leggi ai tre popoli date da Dio padre, delle quali la quistion proponeste: ciascun la sua eredità, la sua vera legge e i suoi comandamenti dirittamente si crede avere e fare, *ma chi se l'abbia* [**IN ITALIANO NEL TESTO**], come degli anelli, ancora ne pende la quistione."

Quando il nostro cammino ci avrà condotto dal poeta classico del Medioevo al poema classico del deismo, allora conosceremo la grande, bella e libera maniera in cui Lessing fa concludere il racconto dei tre anelli. In Boccaccio, la novella finisce come una favola per l'infanzia, o magari come una storia da almanacco: il sultano riconosce il suo torto e confessa di aver voluto tendere un tranello all'ebreo per spillargli denaro; questi gli presta ora spontaneamente le somme richieste che dopo riavrà; e il sultano, d'ora in poi, lo tratterà come un amico.

Con Boccaccio si compie appieno la trasformazione del dotto erudito medioevale nel lavoratore intellettuale dell'èra moderna. La gioia di vivere — quel sentimento interdetto dalla Chiesa cristiana — proclama il suo diritto; dalla peste, che in genere aveva scatenato solo orge di fanatica esaltazione, i narratori del Decamerone cercano scampo in un'oasi di gioia e di quiete. Modi e forme in cui questi compagni si muovono nella loro villa serena, radunandosi a piacere nei loro conversari, ci vengono incontro concrete e icastiche, quasi contemplate con gli occhi d'un pittore rinascimentale che tutto abbellisce e sublima. La lingua del capolavoro, infine, non è più quella della scuola o della Scolastica, ma quella della vita. E da ultimo: anche Boccaccio tiene lezioni all'università, però lui non sta a chiosare la "Summa" del santo Tomaso, preferendo leggere la Commedia di Dante.

[p.547]

L'uomo rinascimentale — È con ragione che Burdach (nel suo "L'origine dell'Umanesimo") combatte contro il luogo comune dell'uomo del Rinascimento, dell'immoralista estetizzante, insistendo particolarmente sul fatto che il termine di umanesimo significa in sostanza due cose: la rianimazione dell'antichità e la ricerca d'un nuovo ideale di umanità. Non è da escludere, però, che la "favola dell'essenza pagana del Rinascimento" — almeno per la fine del Quattrocento e la prima metà del Cinquecento — contenga qualche verità; si deve solo tracciare, al punto giusto, una linea di separazione tra il movimento dell'Umanesimo e quello della Riforma; era questa, in effetti, la ragione più profonda della discordia tra Erasmo e Lutero, cioè che i riformatori (che poi volevano richiamare in vita anche la Chiesa delle origini) passavano all'azione animati da sacro zelo, mentre gli umanisti guardavano alla religione con distacco e con atteggiamenti piuttosto frivoli.

Con molti esempi, Burdach ha mostrato come il Rinascimento additasse quale uomo ideale un *homo spiritualis,* un nuovo Adamo. Quando la sua vastissima opera "Dal Medioevo alla Riforma" sarà terminata, dovremo forse correggere la nostra visione del Rinascimento in moltissimi tratti e in modi assai diversi da quanto abbia fatto, per migliorarlo, l'editore delle ultime ristampe del celebre libro di **Jakob Burckhardt**. (Mi riferisco qui a "Die Kultur der Renaissance in Italien", 7. Edizione del 1899.) Il concetto di Rinascimento non ha assunto soltanto due significati durante i due secoli — oltre che nei successivi secoli dei suoi effetti — che si sogliono identificare appunto sotto questa denominazione. La reincarnazione dell'arte antica era e rimase la più concreta e più bella manifestazione dell'immenso movimento, portando al dogma dell'esclusiva classicità del mondo antico, intorno al quale la lotta — tra gli uomini di scuola — non è cessata fino ai nostri giorni.

La rianimazione dell'ideale di vita antico, la sua elevazione dapprima inconscia, poi fin troppo consapevole, ad un estremo e rischioso individualismo, ha tuttavia trasformato gli uomini del Quattrocento e del Cinquecento molto di più di quanto potessero fare architettura, pittura e scultura. Eppoi, alla base delle correnti estetiche e pratiche della Rinascenza v'era soltanto la riconquista del pensiero antico, la ricezione e la rielaborazione, l'imitazione e il ravvivamento degli antichi filosofi e poeti, la cui conoscenza non era mai sparita del tutto, ma che solo ora — uscendo dalle aule degli scolastici — giungeva per la prima volta in possesso d'una inedita categoria di intellettuali.

[p.548] Ma per quello che, di questo radicale processo, ci interessa più da vicino — vale a dire il suo carattere non cristiano —, va detto che esso non fu comunemente dichiarato né posto in risalto, sia perché le personalità di spicco non furono propriamente spiriti combattivi, sia perché papi e cardinali furono essi stessi i più potenti promotori di tutta l'attività umanistica. Si viveva appunto nella menzogna, senza esserne però consapevoli. Fintanto che l'Italia aveva un'impronta religiosa, vi furono anche là eretici e riformatori; ora che l'Italia del Rinascimento non aveva più questo carattere religioso, essa lasciava la

riforma della Chiesa in mano ai retrivi barbari del Nord, riservando alla plebe l'ortodossia della fede, godendo d'uno sfrenato libertinismo in tutti i campi della fede e del costume[36].

Aretino — Intanto, rammentiamo solamente Pietro Aretino (1492-1557), a paragone del quale **Heinrich Heine** — non inferiore per talento — pare un pivellino inesperto di sconcezze e di ricatti; il letterato di Arezzo ebbe privilegiati rapporti con la curia papale, fornendo secondo le occasioni traduzioni di salmi e di trattatelli devoti, e pensando seriamente di diventare magari cardinale, visto che l'ordine di S.Pietro il ragazzaccio l'aveva avuto per davvero. Da quest'uomo, che fu il primo e più fortunato giornalista scandalistico, scaturisce senz'alcun dubbio la scanzonata bestemmia che è stata eternata in una lunga serie di epigrammi e di epigrafi ispirati appunto al nome di Aretino. Mi piace citare un epitaffio nella sua scarna forma italiana:

"Qui giace l'Aretin, poeta tosco.

Che d'ognun disse mal, fuor che di Dio.

Scusandosi col dir: non lo conosco."

Naturalmente, dall'insolente beffeggiatore era lontano il pensiero di professare con ciò l'agnosticismo, e di voler dire: io non so nulla di Dio, quindi anche nulla di male. Oggi, chi volesse usare come motto le parole di Aretino, dovrebbe prima reinterpretarle in senso agnostico. Ovviamente, l'intenzione era suppergiù questa: non ho il piacere di conoscere Dio, e pertanto non posso raccontare di lui un solo scandalo, neanche un pettegolezzo. Tuttavia, dietro tutto questo, si nasconde una "empietà", uno spirito ateo che allora era possibile solo nell'Italia — oggetto e preda del realismo politico —, che non è stato superato mai e in nessun altro luogo; quell'Aretino, che si faceva pagare dall'imperatore tedesco e dal re francese ora per una battuta, ora per un suo silenzio, che un giorno chiedeva l'elemosina ai piccoli prìncipi del suo paese, e un'altra volta li minacciava, ebbene, il ricattatore di professione non scriveva su Dio perché non lo giudicava in grado di pagare, non dovendo temere da lui né premi né castighi.

[36] La più incisiva risposta tedesca all'accusa di barbarie io la ravviso nel magistrale dialogo "*Il Giulio escluso (dal cielo)*". Il battagliero papa Giulio II è morto e san Pietro gli rifiuta l'ingresso in paradiso. Giulio discorre con estremo disprezzo dei barbari francesi e tedeschi; deve tuttavia ammettere che anch'essi sono esseri umani, cristiani, e persino così eccellenti per ricchezza e cultura da aver suscitato l'invidia degli Italiani. Ma perché, ciò nonostante, li chiamano barbari? A tale quesito l'angelo custode del papa, descritto come essere assai comprensivo, risponde in questi termini: "Gli Italiani sono caduti come in una fogna senza fondo, è vero, precipitando dal pantano dei popoli barbarici, ma nondimeno, dal linguaggio dei pagani, hanno accolto la stravagante follia di definire barbari tutte le persone nate fuori dai confini dell'Italia: e questa soprannome è per loro più ignominioso di quello d'un assassino o d'un blasfemo." Ebbene, questo Dialogo fu a lungo ritenuto opera di Hutten; a sostegno di ciò parlerebbe il fatto che in uno dei suoi capolavori – Il Dialogo degli Dei intitolato "*Die Anschauenden*" /i contemplanti/ — si manifesta lo stesso pensiero invertito: i Tedeschi sarebbero il popolo più acculturato, i Romani i barbari peggiori.

[p.549]

Umanesimo — Aretino era un uomo eccezionale solo per talento e per volgarità; con minori doti, e senza infamia, gli italiani dell'èra rinascimentale erano senza religione e senza morale. **Machiavelli**, che pronuncia una volta questo giudizio, non esita ad addossare la colpa di ciò all'esempio che viene offerto dal clero. La peggiore reputazione l'avevano comunque gli umanisti, ossia i veri esponenti della rinascita del pensiero; tenendo ben presente che l'Italia era allora l'alta scuola dei vizi in Europa, che gli umanisti stessi solevano attaccarsi a vicenda con tremende malignità, per invidia o per ambizione, alla fin fine resta pur valido l'asserto: per l'immaginario chiesastico, gli umanisti erano empi senzadio, per l'immaginazione borghese erano degli immorali. A maggior ragione, però, i prìncipi religiosi e laici professavano oramai l'ideale di **Rabelais** e di Goethe: permesso è ciò che piace.

Il matrimonio, di cui dovevano occuparsi tanto la Chiesa quanto la morale corrente, perse il suo significato a tal punto che nelle prime famiglie non si fece più differenza tra figli bastardi e legittimi. Da gran tempo, ormai, il diritto dei prìncipi non poggiava più sulla grazia di Dio, ma unicamente sulla forza; tanto che se un condottiero era riuscito a ghermire il potere, suo era anche il diritto. Sui condottieri, poi, i contemporanei ne sanno e ne raccontano abbastanza per dimostrare la loro baldanzosa miscredenza: avevano riposto la loro causa in se stessi, non in Dio, un pochino forse nel diavolo. Sull'irreligiosità dei cittadini, che avevano bisogno d'un tal condottiero contro i loro nemici (pur temendolo come futuro tiranno della loro città), getta una luce il gustoso aneddoto che, dopotutto, poteva esser creduto vero solo nell'Italia di allora. Un valoroso condottiero aveva salvato la città, per cui si discuteva in qual inaudito modo si potesse ricompensare il suo inaudito merito. Alla fine, un saggio consigliere ebbe la meglio con una sconcertante proposta: "Non ci resta che ucciderlo, di modo che dopo rivolgeremo le nostre preghiere a lui quale santo patrono della nostra città."

[p.550]

Non si dovrebbe scordare mai che il Rinascimento fu per tutta l'Europa un nuovo stile di vita, per l'Italia un movimento nazionale, un ripiegarsi della memoria sulla grandezza e potenza degli avi, sugli antichi costumi, sulla lingua universale ed eroica dei Romani. A noi, oggi, la palingenesi del mondo greco appare uno dei fondamenti del Rinascimento; ma nella stessa Italia v'erano cittadini romani di prim'ordine che non volevano saperne di studi greci. Ciò nondimeno, le rovine di Roma diventarono dei santuari. La lingua latina — la sola lingua comune agli intellettuali in tutta Europa — in Italia sarebbe dovuta ridiventare la comune lingua scritta del popolo; Petrarca, Boccaccio, e anche Poggio Bracciolini, si ripromettevano la fama presso i posteri — come s'è detto — dalle proprie opere latine; e dipese da tutt'altri fattori, forse soprattutto dalla crescente affermazione dell'individualismo borghese e dalla profonda efficacia del capolavoro di Dante, il fatto che quella speranza non si realizzò, che una "volgare" lingua italiana s'impose su tutti i dialetti, e che — quasi in contraddizione con l'umanismo latino — nacque una letteratura italiana per la gioia del mondo.

Solo questa letteratura nazionale è rimasta in vita. Sta di fatto, però, che nell'èra rinascimentale, qualunque cosa riguardasse Stato o Chiesa, filosofia o scienze naturali, politica o storia, veniva scritta ancora in latino; il fatto che Dante non avesse composto la sua *Commedia* in esametri latini, come progettato in un primo tempo, fu deplorato da importanti personaggi. Si battezzavano bambini coi nomi di famosi romani. Se i più prestigiosi umanisti non fossero stati dei pedanti, se non avessero misconosciuto l'essenza del linguaggio, di certo avrebbero sviluppato ulteriormente — cosa senz'altro possibile con la loro perfetta padronanza del latino — la lingua letteraria dei classici romani, adattandola ai contenuti concettuali del Quattrocento sicché, forse, una lingua scritta "neolatina" — che avrebbe suonato "barbarica" per i pedanti maestri di scuola — avrebbe potuto aver la meglio sulla coeva *lingua volgare*. L'ho detto già una volta: il barbaro latino monastico del Medioevo era ancora una lingua viva; solo il latino classicheggiante degli umanisti, i quali scrivevano di Dio e del mondo senza però usare una parola che non fosse testimoniata in Cicerone o Terenzio, ebbene, solo questo latino "puro" sarebbe diventato una lingua morta.

[p.551]

Ideali umanistici — Senza contare che la questione, in quale lingua si dovesse rinnovare la gloria dei padri, non si riferiva solo alla forma; il contenuto del pensiero patriottico era comunque l'idea — più o meno chiara e distinta — che l'ideale di vita degli antichi Romani dovesse esser tenuto alto dai pronipoti. Finché non giunse alla coscienza del tempo che la connessione di cristianesimo e umanesimo era una falsità, fino allora sia i prìncipi chiesastici e laici, sia le città e le associazioni non dovettero avere cattiva coscienza nel sostenere e promuovere gli umanisti. Sembrava che non ci si stupisse affatto d'uno stato d'animo che andava in estasi per la mitologia antica, senza credere tuttavia agli antichi dèi, che nella speculazione ci si occupava esclusivamente di filosofi antichi, restando nondimeno fedeli all'abitudine degli statuti ecclesiali.

Gli umanisti, lo si è detto, avevano una pessima reputazione; passavano per vanitosi, cocciuti, corrotti, disordinati, lascivi, eretici, e addirittura per atei; ebbene, a voler detrarre non poco di quanto il costume intellettuale del tempo permetteva di dire alle malelingue, non si può certo dubitare che la maggioranza degli umanisti pensava con molta libertà non solo in riguardo alla Chiesa, ma anche sulla moralità pubblica e sulla decenza individuale. Il che non recava danno al loro prestigio, fino a che la Chiesa non si sentì minacciata nella propria incolumità.

In Germania, intanto, Lutero — alunno del Rinascimento soltanto come filologo e antipapista, ma per il resto suo antagonista — dopo modesti assaggi ereticali aveva cominciato a far sul serio reclamando una riforma dalle fondamenta; e in pochi anni la Riforma era diventata un reale potere. A questo punto, la Chiesa cattolica raccolse tutte le sue forze in difesa, non dimenticando peraltro, nelle lotte politiche che porteranno alla sua vittoria nel Concilio di Trento, neanche i piccoli avversari nei suoi territori, cioè gli umanisti; ogni tipo di offesa e di calunnia fu mobilitato nei loro confronti, sicché, quando fu sferrata la Controriforma — con le sue battaglie per riconquistare Francia, Germania meridionale,

Austria e Polonia —, l'umanesimo in Italia si trovò ridotto in frantumi. A subirne i contraccolpi non fu già il Rinascimento artistico, che sembrava innocuo, e di cui si tollerò l'ulteriore sviluppo. Ma ciò che due secoli di pensiero, all'interno della cristianità italiana, avevano distrutto riguardo alle concezioni di Stato e di individuo, di costume e di religione, tutto ciò rimase distrutto; nel XIII secolo, solo singoli gruppi si erano allontanati dalla Chiesa egemone e dal suo capo; ora, nel Cinquecento, un popolo intero venne costretto con la violenza sotto il dominio del clero, ma nondimeno rimase il disprezzo per i religiosi — eredità del Rinascimento — aspettando un'occasione per distaccarsene. Basteranno pochi cenni a riprova di quanto intenso fosse questo disprezzo per il clero durante la fioritura del Rinascimento.

Singoli condottieri non facevano mistero della loro inimicizia nei confronti della divinità; uno aveva per proprio motto "nemico di Dio e della pietà", un altro faceva buttar giù i frati dalla torre solo perché gli dava ai nervi il loro salmodiare. Innumerevoli passi, da novelle e pezzi teatrali, fanno intendere che i frati — e non solo i monaci questuanti — erano invisi al popolo non meno che agli scrittori. Appunto per questo, in Italia, l'Inquisizione non poté infierire così sfrenatamente come in Spagna, né la clericale caccia alle streghe così atrocemente come in Francia, Inghilterra e Germania. In Italia — paese classico dell'umanesimo — avevano preso le mosse la critica biblica e la scoperta delle falsificazioni nella storia della Chiesa; ma anche l'irrisione verso le false reliquie si appalesò proprio nella culla del cattolicesimo.

[p.552]

I maggiori esponenti dell'umanesimo erano scettici e indifferentisti; spregiavano la Chiesa, quale era diventata nella realtà, lasciando irrisolta la questione su che cosa avrebbe potuto nascere da una Chiesa buona. Il frate **Savonarola** — fanatico ed eretico — combatté al tempo stesso la Chiesa, per quel che era diventata, e l'umanesimo pagano. Il popolo non pensava scientificamente, né logicamente, dando ascolto con ugual piacere all'esaltato Savonarola e ai frivoli umanisti, purché non gli vietassero di ridere alle spalle dei preti. Certo, il raffinato Boccaccio usa la favola — allora già vecchia — dei tre anelli per raccomandare un positivo, tollerante deismo, laddove il popolo si attiene piuttosto alla frase fatta, e non meno vecchia, dei tre impostori.

Luigi Pulci — Lo spirito razionalistico è insito più nell'essenza che nei fini del Rinascimento. Nel XVIII secolo, il consapevole odio per ogni religione positiva si acuì fino all'intolleranza verso il cristianesimo, fino alla parodia blasfema (in **Parny**); nel XV secolo, l'odio era indirizzato tutt'al più contro i monaci, e ciò che oggi nel Pulci ci sembra parodia, era in sostanza nient'altro che spigliata serenità.

Luigi Pulci (1432-1484), inserviente in quanto politico, e solo come poeta amico di Lorenzo de' Medici, è caratteristico del Rinascimento e di Firenze specialmente nel suo "*Morgante Maggiore*". Né lui, né più tardi l'Ariosto, hanno intenzione di parodiare la cavalleria, o magari il cristianesimo; sono lontanissimi dalla solitaria grandezza d'un **Cervantes**, che canzonava il cavaliere dalla triste figura con tutti i mezzi del più rozzo umorismo,

sublimando così con la più squisita arguzia l'anima della cavalleria. Nel Pulci, il rispetto del costume medievale, cristiano, è ancora così grande da fargli rappresentare il "superuomo" egoista del Rinascimento nella figura del rozzo gigante Margutte, il quale però — malgrado i vizi e l'empietà — gli riesce con tratti d'un galantuomo. Le parodie delle implorazioni alla divinità, a Cristo e Maria, le caricature delle veloci conversioni, dei subitanei battesimi, agiscono direttamente solo come cordiali risate alle spalle dei devoti poeti che fanno versi su argomenti così comodi e facili. Certo che solo un perfetto indifferentista poteva sentirne così fortemente la comicità e rappresentarla in modo tanto spregiudicato. Del resto, considerato anche sul piano artistico, Pulci è ancora un poeta completo, senza aggettivi, ove lo si paragoni coi superflui e grezzi parodisti della posterità, con uno **Scarron** o con un **Blumaue**r.

[p.553]

Epicureismo del Rinascimento — L'evoluzione concettuale e coerente dell'umanesimo verso l'ateismo si compì lentamente solo al di fuori dell'Italia per opera di studiosi francesi e tedeschi, epperò anche di italiani emigrati; in Italia, infatti, l'intreccio coi prìncipi ecclesiastici era troppo stretto, i prìncipi laici troppo spesso legati politicamente a Roma, perché riguardi e privilegi verso la Chiesa non venissero sempre garantiti. Si era capaci di dichiararsi fedeli e osservanti nel cattolicesimo in tutto e per tutto e, insieme — in ambiti confidenziali — di giurare sulla filosofia di **Epicuro**, filosofo divenuto quasi leggendario, persuasi cioè che il corso del mondo procede senza provvidenza, che il mondo è nato per combinazione, che non si può parlare di immortalità dell'anima.

Questo epicureismo degli umanisti non può stupire ove si pensi che in quel tempo moltissimi papi e cardinali erano epicurei nella pratica (nel senso peggiore del termine). Questa serie di papi non cristiani — che dal letterato Pio II, dal militaresco Giulio II porta difilato al mostruoso Alessandro VI e al troppo glorificato Leone X —, questa schiera di papi pagani fu realmente possibile soltanto come effetto del Rinascimento. A papi di tal fatta riusciva non solo pensabile, ma realmente possibile di estorcere a tutta la cristianità — in virtù delle antiche favole — denari al minuto e all'ingrosso, nonché di mettere al servizio della Rinascenza artistica i tesori così accumulati, sempre che non fossero stati prima dilapidati da nipoti e da cortigiane. Si utilizzavano politicamente le spinte nazionali del Rinascimento, si veniva a patti con le aspirazioni della scienza, si credeva di potersi abbandonare con sacro zelo alle nuove espressioni artistiche senza accorgersi — o non volendo accorgersi — che queste arti, in contrasto con quelle medievali, significavano sensualità pagana, lusso mondano, ma in nessun caso cristianesimo: né religione cristiana, né la religione di Gesù Cristo.

Nemmeno i papi più perspicaci vedevano l'abisso verso cui correva la loro Chiesa secolarizzata, facendo finta di non udire i forti appelli alla riforma che già da tempo reclamavano l'abolizione del lusso nella Chiesa. Dalla loro vittoria sull'impero tedesco, i papi si sentivano padroni del mondo e speravano quindi — a poco a poco, malgrado le molte piccole guerre — di poter stipulare con tutti i sovrani nazionali dei concordati, vale a dire patti legali sulla spartizione delle prede. Esibizioni di fede, presso la corte romana, v'erano

solo nelle cerimonie ufficiali, mentre nella vita e nell'azione dominava uno sconfinato libertinismo. Solo dopo il Concilio di Trento, solo dopo che la Chiesa ebbe riconosciuto il pericolo incombente, si accettò il dogma non scritto: non è lecito che il luogotenente di Cristo sia un non cristiano. È l'innegabile merito dei Gesuiti di aver fatto passare questa misura precauzionale nelle elezioni del papa. E, per quanto possibile, si cercò di evitare nuovi scandali.

[p.554]

Enea Silvio — Il più scandaloso fra tutti i papi del buon tempo antico non fu — a mio modo di sentire — né Bonifacio VIII, né Alessandro VI, ma precisamente il primo dei papi "rinascimentali": Pio II, l'umanista, il letterato sulla cattedra di Pietro. Assai dotato come scrittore, simpatico dongiovanni come uomo, spietato nelle cose morali, non cristiano nel suo convincimento religioso. Un ritratto dell'uomo è delineabile tanto più facilmente in quanto Pio II era un poligrafo e — come s'è detto — l'ipocrisia non era ancora tra i vizi della corte romana; si credeva ancora che fosse lecito lasciarsi andare. Per questo personaggio, debbo qui limitarmi ad alcuni tratti.

Allorché nel 1458, davvero tra il giubilo popolare, Enea Silvio de **Piccolomini** (1405-1464) venne eletto papa, si scelse il nome di Pio probabilmente perché, all'umanista, il *pius Aeneas* di virgiliana memoria sembrava un patronimico più nobile di qualunque altro santo cristiano; Virgilio era pur sempre il poeta per antonomasia, ed Enea (*pius* non significava affatto devoto, men che meno di devozione cristiana) era sempre l'eroe nazionale di Roma. Come papa Pio II, questo Enea quattrocentesco faceva risalire l'origine della sua famiglia a Romolo; queste cose, in quel tempo, erano questione di moda. Di famiglia nobile ma decaduta, Enea Silvio era destinato a studi giuridici o ecclesiastici; divenne umanista, cioè letterato, conseguendo ancor giovane la posizione di segretario d'un cardinale tra i delegati al Concilio di Basilea. Senza attaccamento per un padrone, senza uno schieramento determinato tra le fazioni conciliari (si trattava, com'è noto, né più né meno della decisiva questione se il massimo potere della Chiesa dovesse risiedere nel papa o nel concilio), il segretario capace di tutto cambiò partito e convinzioni di parte forse più spesso delle sue donne (sappiamo solo di due figli illegittimi avuti in questi anni da due madri); quanto ai problemi ecclesiali, ogni tre o quattro mesi sosteneva — anche con la penna — tesi e fazioni diverse.

Come ambasciatore del Concilio di Basilea intervenne nel 1442 alla Dieta imperiale di Francoforte sul Meno, trovando presto occasione di avvicinarsi all'imperatore Federico III, grazie a poesie retoriche e fortemente erotiche, per le quali l'imperatore tedesco — straniero in Germania non meno che in Italia — lo incoronò poeta. Uomini migliori di Enea Silvio, quali Petrarca e Hutten, non hanno disdegnato questa messa in scena. Quanto a me, ritengo superfluo assicurare che non voglio far carico al 37enne prelato né della lascivia dei suoi versi né della frivolezza della vita sessuale che condusse ora a Vienna e a Wiener-Neustadt, presso **[p.555]** la corte imperiale; era infatti entrato al servizio dell'imperatore, dove fece una fulminea carriera. E nemmeno intendo approfittare della sua scurrile commedia "Chrisis", né della sua confessione intima al vecchio padre, per

gettar discredito su di lui, poiché i migliori ingegni scrivevano allora farse oscene per la gioia dei più emancipati cardinali (si pensi alla "Mandragola" di Machiavelli), talché tra padri e figli non usava più (o non ancora) qualche reticenza sui modi di procreare. Naturalmente, non mi disturba nemmeno il fatto che Enea Silvio fosse già suddiacono; no, però deve pur esser respinta decisamente la sfacciata asserzione dello storico cattolico **Janssen,** secondo cui in quel tempo — tramite la grazia di Dio — in Enea Silvio si sarebbe manifestato lo spirito dell'ascesi. Questo perché, in certe occasioni, fa uso di certe pie espressioni. Nella medesima lettera — cui Janssen fa riferimento — Enea confessa, cinicamente come sempre, di essersi rimpinzato lo stomaco solo coi piaceri di Venere, di non poter provare né dare voluttà, che la sua forzata castità non ha alcun pregio morale.

Prese ad un certo punto commiato dalle femmine, giacché la sua libidine non era più grande del suo vigore, e d'ora in avanti — appena oltre la quarantina — si sarebbe dato ai vizi dei vegliardi: al denaro e all'ambizione. Nelle battaglie ecclesiastiche tradì i due antipapi e il suo imperatore per giunta. Aiutò a cancellare le libertà ecclesiastiche che il concilio di Basilea aveva conquistato, e fu promosso dall'imperatore — per il suo atteggiamento sempre ambiguo — a principe dell'Impero, dal papa vincente promosso a vescovo, e finalmente alla porpora cardinalizia (1456). Già due anni dopo venne eletto papa, forte dei favori del futuro Alessandro VI.

Nella figura di questo Piccolomini non mancano tratti che, ancora oggi, i suoi colleghi in letteratura potrebbero definire, con un certo umorismo, umanamente simpatici. Egli manifestò, ad esempio, un vivace campanilismo per la città di Siena, nel cui circondario era nato; non era il famigerato nepotismo (che del resto non gli era estraneo) il fatto che favorisse anche i parenti più lontani, anzi ogni senese; forse è vero che decretò la canonizzazione di **Caterina** (1461) solo perché costei era nata a Siena, e il papa elargiva così alla sua città una santa coi fiocchi. Così sembra aver concorso un certo idealismo umanistico nel fatto che egli — da segretario, da vescovo, da cardinale, e finalmente da papa — per oltre dieci anni preparasse una crociata contro i Turchi che avevano conquistato Costantinopoli (1453) e minacciavano seriamente la civiltà dell'Occidente: ovvero la fede cristiana e i manoscritti greci.

[p.556] L'antitesi tra lo spirito delle prime, devote crociate, e lo spirito di questa nuova sobillazione antiturca, si potrebbe evidenziare perfettamente con la condotta di Pio II. Certo, anche nelle "vere" crociate avevano avuto importanza questioni finanziarie e altre motivazioni egoistiche, sia nei prìncipi sia nei crociati; questa volta, però, si trattava di denaro e soltanto di denaro, che doveva esser estorto con estrema abilità da religiosi e da profani, anche dagli ebrei. Le difficoltà parvero superate allorquando una sorta di speculazione in borsa promise di reperirne i mezzi: la scoperta di ricchi giacimenti di allume.

Ma Pio II non sarebbe stato quel gran letterato se prima — quando la cosa sembrava andar storta — non avesse avuto la strampalata idea di scrivere un'opera intesa alla conversione del sultano. Perché Maometto II non avrebbe dovuto farsi cattolico, dato che anche lui, come si raccontava, non credeva nell'Islam? All'assurda trovata letteraria seguì un disperato tentativo di riesumare il vecchio miracolo delle reliquie. Venne infatti

"scoperta" la testa dell'apostolo Andrea, che si diceva crocifisso a Patrasso (era un fratello di Pietro, e come tale una specie di zio dei Romani), la quale fu trasportata a Roma con grande pompa. Dopodiché vi fu la vicenda delle miniere di allume, e il papa mezzo paralizzato non si lasciò più trattenere dall'iniziare la crociata antiturca, ponendovisi personalmente alla testa. Morì ad Ancona, prima che la flotta potesse salpare. Gli umanisti italiani avevano beffeggiato non poco sia la crociata sia la reliquia dell'apostolo Andrea; **Francesco Filelfo**, umanista immondo, che era stato un maestro del papa, e poi deluso nelle sue aspettative, scrisse dei libelli contro Pio II in cui anche i motivi della crociata venivano orrendamente deformati. In questo si fece un torto al papa umanista, il quale era sì un non cristiano, ma ciò nonostante, dietro l'avventura d'una crociata contro i Turchi, lasciava pur intravedere — se non la vecchia, obsoleta devozione — un certo spirito romantico e una sincera preoccupazione per il pericolo turco.

Gregorio di Heimburg — Che questo pericolo, realmente incombente, non fosse generalmente tenuto in debito conto, o quantomeno non percepito come uno scorno (come 300 anni prima la cessione dei luoghi santi di Palestina ai saraceni), costituisce un'ulteriore differenza tra il Rinascimento e il pio Medioevo. In Germania, alle richieste di denaro del papa ribattè una voce dal suono non dissimile da quello che, cinquant'anni dopo, si udrà nei più feroci dialoghi antipapali di Hutten. L'uomo che, privo invero di talento poetico, ma con amor di patria pari a quello di Hutten, si contrappose a Pio II, merita a questo punto tanto più un piccolo monumento in quanto neanche la storiografia protestante gli ha reso giustizia; non si voleva ammettere che lui fosse un Lutero laico, un tedesco più autentico, migliore di Lutero. Il suo nome — Gregor von Heimburg (1400-1472) — è caduto nell'oblìo presso il popolo tedesco; solo gli studiosi specializzati sanno della sua esistenza.

[p.557] Era giurista e umanista; al concilio di Basilea fu in stretto rapporto personale con Enea Silvio e successivamente, come borgomastro e rappresentante della città di Norimberga, guida spirituale del partito dell'Impero che, tra le altre riforme ecclesiastiche, chiedeva anche l'abolizione delle estorsioni finanziarie. Tra lui e Pio II, il contrasto nella politica ecclesiastica si acuì fino all'odio personale. Solo così si può spiegare la scena che si svolse a Mantova nel 1459. In quella città Pio II aveva convocato, in luogo d'un concilio che aveva ragione di temere, un'assemblea di prìncipi in cui si doveva discutere sulle imposte per la crociata. Gregor di Heimburg — prestante, tedesco ed eroico nell'aspetto, come pittori compiacenti amano effigiare il piccolo e malaticcio Hutten — tenne un discorso contro il papa, non meno aggressivo dei suoi precedenti scritti. Il giurista tedesco, in rappresentanza d'un arciduca austriaco, non solo respinse ogni impegno della Germania sull'obbligo a prestare servizio militare, ma si prese pure gioco dell'umanista-papa che aveva esportato oltr'alpe il genere letterario della passione amorosa. E fu per giunta così sgarbato da non togliersi nemmeno il berretto al cospetto del santo padre; l'ironica scusa del marziale giurista, di non volersi buscare un raffreddore, non fece che peggiorare la faccenda.

Gregorio di Heimburg, forse di nobiltà francone, scriveva male sia il latino che il tedesco, però sapeva bene come menare fendenti tedeschi. Al concilio di Basilea, accanto ad alcuni eminenti tedeschi, Heimburg si batté per la limitazione dell'assolutismo papale; per essersi opposti ai deliberati del concilio, il Cusano venne compensato con la nomina a cardinale, ed Enea Silvio fu fatto papa.

Heimburg restò fedele alla sua convinzione. Verso il 1443 pubblicò anonimo un volgarissimo libello contro l'autocrazia del papa. In nessun paese d'Europa come in Germania — diceva — il papa si permetteva altrettanto in senso contrario ai prìncipi laici; eppoi i teologi che ponevano il papa al disopra dell'imperatore erano corrotti: "La grande meretrice ha reso ebbri i suoi amanti". Se ne risentirono certamente i rinnegati, i due più celebri scrittori del tempo, cioè il cardinale **Cusano** ed Enea Silvio, eletto papa di lì a poco, nemici giurati del povero giurista che difendeva gli interessi dei prìncipi tedeschi; oltre a ciò, erano suoi nemici mortali per il suo atteggiamento ostile a Roma.

[p.558] Alle logiche argomentazioni di Gregorio, Pio II replicò con la scomunica; e il Cusano — ora vescovo di Bressanone e carico di ambizioni politiche — nelle dure controversie col suo duca si ritrovò a fronteggiare il valoroso Heimburg, scelto dal duca del Tirolo a proprio procuratore. Heimburg pubblicò un nuovo scritto avverso il primato papale, facendo appello ad un concilio presente o futuro, chiamando Pio II eretico e appioppando diverse stoccate anche al Cusano.

Il "miglior" Lutero — In questa polemica sfuggirono al giurista tedesco espressioni non solo altamente non cristiane, ma addirittura atee. Il papa e il cardinale avevano manipolato l'appello ad una nuova guerra antiturca, alla stregua d'una speculazione finanziaria; e qui si frappose Heimburg ironico: riporre in tal modo la propria speranza solo in Dio voleva dire lasciare tutto al caso, senza ragione. Heimburg scrisse pure un'apologia del duca di Tirolo che contiene finissimi pensieri sul concetto di fede. Pare che il Cusano — che un'errata ottica del nostro sguardo vede sempre come filosofo — concepisse il progetto di catturare illegalmente il pericoloso oppositore tedesco e di farlo bruciare come eretico (per la fedeltà ai deliberati del concilio di Basilea). Heimburg non si lasciò spaventare; liberamente e politicamente, come Hutten, continuò a predicare una "lotta fra Stato e Chiesa": ossia la piena sovranità del Reich tedesco. Si fanno sempre più veementi gli attacchi personali contro il cardinale; una volta lo chiama asino, una volta sghignazza a buon mercato sul suo cognome (granchio), schernendo il contenuto dei suoi libri filosofici come spiritismo e magia. Ma coi grandi signori è meglio non avere a che fare. Poco prima della morte quasi contemporanea del cardinale e del papa, il duca del Tirolo stipulò la sua pace con Roma; Heimburg venne escluso dal compromesso e dall'assoluzione, forse dimenticato soltanto dal duca, o probabilmente vittima dell'odio dei suoi nemici in punto di morte.

L'ormai vecchio Heimburg trovò rifugio presso **Giorgio di Podiebradi,** re di Boemia, che progettava di riunire sul suo capo, per il suo casato, le corone di Boemia e di Ungheria, del Reich tedesco e di Costantinopoli. E volentieri avrebbe servito questo nuovo signore che, in quanto utraquista, era nemico di Roma e gli avrebbe dato occasione di operare in

grandi dimensioni: portare alla vittoria le libere idee dell'hussitismo. L'impazienza del re e del suo primogenito portarono invece alla disfatta. Ancora una volta Heimburg cercò la riscossa con un feroce memorandum contro il papa e contro il "birichino" imperatore Federico III. — Il nuovo papa, Paolo II (Goethe progettò una volta di contrapporre questo vezzoso e vanitoso vicario di Cristo, nell'"Ebreo errante", quale figura di contrasto al redentore), trionfò su Giorgio di [p.559] Podiebradi, e gli "Oblati" sui "calicisti"; e quando morì il re di Boemia (1471), il vecchio Heimburg fu di nuovo disponibile sul mercato, benché nessuno pensasse di servirsene. Venne anzi espulso dalla Boemia; per amore della sua famiglia indigente, il guerriero stanco si lasciò andare ad alcune frasi ortodosse che suonavano come una ritrattazione liberandolo, poco prima della morte, dalla scomunica. Fosse vissuto solo 50 anni dopo, sotto prìncipi più degni, avrebbe forse potuto lasciare quella memoria di sé che gli era stata negata: di aver agito nella sua amata Germania come salvatore e liberatore spirituale. Heimburg fu uomo di carattere, e dovette pertanto soccombere al volubile Enea Silvio.

Pio II Piccolomini — E questo Pio II, che nella sua scalata verso il trono papale aveva servito tanti padroni, che sempre secondo lo spirito del tempo era oratore e scrittore della riforma della Chiesa, che nei concili di Costanza e di Basilea sembrava tendere alla sottomissione dei papi alla Chiesa universale, ebbene, questo Pio II aveva ora il coraggio — con la bolla "Execrabilis" del 1460 — di colpire con la scomunica ogni aspirazione alla riforma, ogni istanza conciliare. Sennonché la scomunica papale aveva intanto perduto la sua efficacia. Solo il Concilio di Trento avrebbe consolidato nuovamente il potere romano nei paesi rimasti cattolici. Pio II non impose la sua volontà da nessuna parte, né in Francia, né in Boemia né in Tirolo; eccetto che nella sempre divisa e discorde Germania, dove riportò una vittoria sull'arcivescovo di Magonza. Sua fu inoltre la responsabilità di aver tradito la parola data agli utraquisti boemi, ossia la promessa d'un libero esercizio della religione. La contraddizione tra i sentimenti dell'umanista Enea Silvio e la politica del papa Pio II condusse ad un evento che proprio ai fautori del papato doveva sembrare particolarmente scandaloso: invano Pio II, nel nuovo ruolo di papa, aveva ripudiato i precedenti scritti di Enea Silvio, invano aveva espressamente ritrattato i suoi libri degli anni del concilio di Basilea, dal momento che i suoi discorsi e trattati riformistici finirono nonostante tutto sulla lista dei libri proibiti. Un papa all'indice, certo, non poteva darsi se non all'epoca del Rinascimento!

Eppure Enea Silvio, neanche col nome di Pio II, aveva voltato completamente le spalle al suo umanesimo. Del che non fa parte, forse, la sua sincera opinione: che per buone ragioni era stato proibito ai religiosi il matrimonio, per migliori ragioni glielo si doveva permettere. Ma certo vi appartiene l'affermazione — pur contortamente formulata — che il cristianesimo deve la sua posizione nel mondo soltanto alla sua morale, non tanto quindi ai suoi dogmi. C'imbatteremo di nuovo in questo ereticale pensiero nel famigerato ateista **Campanella** e, più o meno, anche nel modernista protestante **Schleiermacher**.

[p.560]

Rinascimento e Chiesa — Nella cerchia di quei papi, gli umanisti non giunsero alla libertà interiore di dar conto, a se medesimi e ai loro lettori, della razionale esplorazione dei massimi problemi, purtuttavia — prima che incominciasse la Controriforma — ebbero qualche volta (certo non sempre) abbastanza libertà materiale per esercitare una critica distruttiva sui fondamenti della fede. **Lorenzo Valla** poté trattare i compilatori del Vecchio e del Nuovo Testamento quasi alla stregua di normali cronisti mondani; un medico di Bologna fu arrestato (pur cavandosela poi con una diffida) per aver negato la nascita innaturale di Gesù e la consacrazione eucaristica, vaticinando persino la fine del Cristianesimo; filosofi e condottieri si raccomandavano al Fato o alla Fortuna, come se non avessero neppur sentito parlare d'una Provvidenza divina. Tale promiscuità di concetti tra mitologia cristiana e pagana potrà magari esser vista come una moda solamente linguistica; ma quanto stava dietro o al di là di essa, era comunque vero e proprio Rinascimento: ci si abituava a discorrere giocosamente, per celia, di divinità in cui non si credeva.

Astrologia — Dall'illuminismo del Settecento il libertinismo del Rinascimento si differenzia, tra l'altro, anche per il fatto che la scienza era allora totalmente impregnata d'una superstizione che si venerava come antica, ma che in gran parte ci era pervenuta dagli Arabi: della fede, cioè, in quella che si potrebbe definire "provvidenza astrale". Papi e condottieri facevano interrogare le stelle sul momento più propizio per importanti imprese (solo Pio II non condivise questa superstizione occultistica), e anche città e comuni si riservavano speciali astrologhi; e va da sé che le università non fossero da meno, talché v'erano, senza suscitare obiezioni, cattedre universitarie di Astrologia, così come oggi vi sono ancora professorati di teologia. La padronanza di questo "quadrato magico" era parte integrante del curriculum formativo degli studi.

Di fronte a codeste stupidaggini, i migliori ingegni si traevano d'impaccio con l'affermazione che l'uomo ha purtuttavia un libero volere e che può in qualche modo ribellarsi alle predizioni astrali; **Pico della** Mirandola aveva pienamente ragione esigendo, in un libro fondamentale, che si debba scegliere tra fede negli astri e fede cristiana, tra Dèi planetari e il cristiano Dio trinitario. In altre forme di superstizione, nella fede nei segni prodigiosi e nella divinazione, è difficile decidere se gli umanisti condividessero vecchie concezioni popolari oppure se, con spirito solo letterario, attingessero tali idee da antichi testi. Certo è che in Italia si rise assai per tempo di magie e di stregonerie, senza comunque mettersi a combattere così radicalmente — come sarebbe avvenuto più tardi nel Nord — le follie magiche e stregonesche; mancava infatti la motivazione determinante, giacché la brutale demenza della persecuzione alle streghe non si manifestò in Italia (per ragioni politiche) in modi altrettanto vergognosi quanto in Francia e in Germania. Come abbiamo già rilevato.

[p.561]

Immortalità dell'anima — Volendo compendiare in un motto il rapporto tra Rinascimento e Chiesa, si può dire: questi deliziosi italiani, magistrali nell'arte, superficiali nel

pensiero, non guardavano però (per applicar loro, con Burckhardt, un detto di Ariosto) molto al di là del loro paesello. In altri termini, tutti avevano abbandonato la fede, ma non ritenevano necessario compiere un formale distacco, dichiarare un'apostasia. A Venezia, a Firenze, alla fine persino a Roma, si poteva vivere indisturbati da commerciante, da poeta, magari anche da politico, senza esser un buon cristiano, in una specie di religione privata, purché ci si guardasse bene dal dare pubblico scandalo.

L'immortalità dell'anima — una dottrina con cui il potere della Chiesa deve indubbiamente stare in piedi oppure cadere — diventava ora una questione assai controversa; all'inizio del Cinquecento, l'immortalità venne difesa *ex cathedra* dal papa, di lì a poco confutata filosoficamente da **Pomponazzi**. Ma se non c'era una reale sopravvivenza del corpo dopo la morte, se accanto all'inferno e al purgatorio subentrava un'umbratile parvenza di vita (come in Omero), se l'anima dopo la morte faceva ritorno ad un'anima universale, allora era finita con tutti i premi e i castighi dell'aldilà, con tutto ciò che vi era annesso e connesso, con le idee di redenzione e risurrezione.

Ecco, su questo terreno si ponevano gli uomini del Rinascimento; solo pochi negavano i dogmi del credo ufficiale, ma moltissimi ridevano dell'immortalità dell'anima. Così avvenne che non lasciarono più agire su di sé il concetto più cristiano di tutti — quello del peccato —, considerando indecente (per usare un termine di **Nietzsche**) il senso del rimorso. In Germania, la rabbia per lo sfruttamento clericale condusse all'eresia della Riforma, mentre in Inghilterra la critica si svilupperà un secolo dopo nel senso del deismo o d'una non cristiana religione razionale. Quanto all'Italia, non vi fu alcun distacco né dalla Chiesa romana né dal cristianesimo; tuttavia, fin dal Quattrocento, vi prevalse — nelle classi superiori — una visione del mondo che, a ben guardare, ne fece piazza pulita, più ancora della Riforma e del deismo. Non era ateismo verbale, e neppure materialismo, ma certamente (come in **Lorenzo de'Medici**) un naturalismo platonico, che veniva cristianizzato abbastanza maldestramente con le tradizionali locuzioni d'un vecchio teismo. Chi vedeva nella vita terrena solo l'imperversare d'ineluttabili legge naturali, chi per giunta non credeva ad una sopravvivenza della propria anima individuale, ormai non aveva più alcun interesse a Dio, né al di qua né al di là.

[p.562]

Nel prossimo volume cercherò di dare un'esauriente rappresentazione dell'azione esercitata dal Rinascimento, una volta divenuto europeo, sulla religione, e più direttamente sulle dottrine di Stato e di natura. Vedremo allora come il Dio cristiano, che per quasi un millennio aveva governato il mondo contando i capelli sulla testa d'ogni persona, dalla sera alla mattina — per così dire — diventò "senzatetto" in virtù della nuova astronomia, e per giunta… disoccupato, in conseguenza del riconoscimento delle leggi di natura. Intanto, ci tiene ancora occupati la dinamica del Rinascimento italiano che scuoteva difilato i dogmi della Chiesa, portando in breve alla negazione delle due fondamentali dottrine: l'immortalità dell'anima e la natura trinitaria del Dio unico. Ma è giocoforza accennare prima ad alcune correnti che sfociarono nel Rinascimento, da noi considerato fin qui, troppo unilateralmente, come una manifestazione del risvegliato spirito nazionale.

Regresso della teologia — Innanzi tutto si osserva un arretramento della teologia e della facoltà teologica, un regredire certamente assai lento, dato che, nelle università, questa Facoltà non è soppressa nemmeno ai nostri giorni; ed è, per dire la verità, come se lo Stato moderno pretendesse di reclutare ancora professori di astrologia! L'involuzione ebbe inizio da quando giuristi e medici presero a farsi beffe della logica irrazionale della Chiesa. Si sono accusati gli antichi Greci di mancanza di critica, di assenza di verifica dei fatti asseriti; e con ragione; ma l'antica acrisia era pur sempre sana ragione, buon senso comune, qualora la si paragoni col modo di ragionare che – ai tempi della Scolastica — ci si arrogava di sentenziare su diritto e torto dell'accusato, sulla vita e la morte del malato. Il procedimento di prova (in applicazione ancora all'epoca dei processi per stregoneria) non è certo una macabra satira, bensì verità storica: la strega viene gettata in acqua, e la sua innocenza si ritiene dimostrata se annega, la sua colpevolezza se galleggia.

Così era in ogni campo, nelle questioni del diritto come nei problemi della medicina. I concetti di causa ed effetto, della causalità sia psicologica che fisiologica non esistevano, dovevano esser scoperti ex novo da giuristi e medici. E da dove potevano provenire, se non dagli scritti lasciati da Greci e Romani? Non servì a nulla che la Chiesa proteggesse l'ancora vigente mania dei miracoli dagli innovatori; i prìncipi, non foss'altro per brama di potere, appoggiavano i giuristi (a partire da **Filippo il Bello** di Francia) e, quanto alla non cristiana paura della morte, avevano più fiducia nei medici naturalisti, nonostante che fossero ebrei. È noto che in quei secoli gli studiosi ebraici i quali, oltre ad altri saperi, coltivavano la medicina — ed erano perciò odiati dal popolo e dalla Sorbona (1306) come atei —, erano assai spesso i medici personali di prìncipi laici e religiosi.

[p.563]

Invenzione della stampa — Il fatto che anche giuristi e medici si richiamassero in fondo non già ad opere contemporanee, ma a Giustiniano e ad Ippocrate, ci ricorda ancora che il Rinascimento fu — ai suoi albori — una fuga dalla barbarie del presente, un rifugio nella civiltà antica. In una civiltà di libri, dunque, in quanto era un movimento all'interno d'un mondo di eruditi e sapienti. Precisamente nell'editoria si attuò – durante il periodo aureo della Rinascenza — una rivoluzione di straordinaria rilevanza: l'invenzione della stampa, probabilmente di origine tedesca.

Si potrebbe assai bellamente combinare questo straordinario progresso con l'altra invenzione dell'epoca: quella delle armi da fuoco. E nominare addirittura le date! Nella conquista di Costantinopoli i rozzi cannoni dei Turchi — la nuova arma — avevano deciso la partita, mentre una delle primissime stampe (anno 1454) è un appello ai cristiani perché oppongano resistenza ai Turchi vittoriosi. Senza dubbio, anche l'innegabile preponderanza delle armi da fuoco su spade e lance aveva contribuito a liberare la cristianità dalla sua fame di miracoli; sarebbe stato troppo strano se il vecchio Dio delle battaglie, per superiore consiglio, avesse sempre fiancheggiato quell'esercito che possedeva le più grosse artiglierie! Eppoi, non meno bellamente, si potrebbe menzionare il medesimo vile metallo – il piombo —, impiegato qui per fondere i proiettili, là per comporre le lettere. Ma, in ultima analisi, l'invenzione della stampa ha avuto, sulla liberazione spirituale, ripercus-

sioni più profonde e più rapide che l'impiego della polvere da sparo sulla fabbricazione dei cannoni. (Nella sua qualità di "arte", la stampa venne apprezzata tanto quanto la "artiglieria").

Stupendoci degli effetti della stampa, non dovremmo tuttavia dimenticare un'apparente inezia: cioè che l'immensurabile moltiplicazione dei libri (si calcola che dal 1470 al 1500 siano usciti ben 10.000 tra libri e pamphlet, in maggioranza in Italia, quasi l'intero rimanente in Francia e Germania) servì indubbiamente alla diffusione del razionalismo o all'estensione d'una rivoluzione quale fu appunto la Riforma; ma, d'altra parte, non si può non vedere in ciò un'interazione, cioè che fosse stato proprio il bisogno di razionalismo e di rivoluzione, l'esigenza di avere copie e duplicati, a generare l'invenzione della stampa. Gli stampatori, che erano editori di se stessi, s'inventarono una costosa macchina per la moltiplicazione di esemplari librari, quando la domanda fu abbastanza elevata. Si può dunque, con pari diritto, dar credito ad entrambi gli asserti: la stampa libraria ha accelerato la liberazione spirituale, e la liberazione dello spirito si è forgiata la stampa a propria immagine. Il numero dei libri crebbe perché la domanda si fece sempre più grande; ma anche il numero dei lettori aumentava perché i libri erano più frequenti e più economici, senza per questo diventare peggiori.

[p.564]

Ora, con questa realtà, con l'interazione tra bisogno e appagamento della sete di lettura, è connessa la competizione tra pulpito e stampa, che ebbe subito inizio l'indomani dell'introduzione della stampa, coi primi opuscoli religiosi, e che ancora oggi non è conclusa con la netta vittoria dell'una o dell'altra forma di comunicazione. Ancora ai nostri giorni, per esempio, la Chiesa cattolica conduce le sue guerre più moderne — quelle politiche — sugli organi di stampa, ma la sua tradizionale guerra per la fede la fa dai pulpiti.

Si conoscerà meglio l'arretratezza di quest'uso delle armi quando avrò fatto presenti certe analoghe arretratezze in tutt'altri settori. Difatti, nelle nostre vecchie università, noi abbiamo schiere di professori ordinari che vivono e vegetano leggendo ai loro studenti dei compendi che, con minor spesa di denaro e di tempo, si troverebbero in vecchie edizioni; non è bastato mezzo millennio per far trionfare la stampa libraria sui professori mediocri, che non sono in grado — né col fuoco della loro eloquenza, né col fascino della loro personalità — di offrire di più del libro. E così abbiamo dei parlamenti in cui gli oratori (cosa diventata proverbiale) parlano ai muri, senza speranza di sortire qualche effetto sui loro colleghi, ma unicamente sui compagni di partito nei rispettivi collegi.

Continua ad aver efficacia una vecchia superstizione: al discorso pronunciato dal professore, dal deputato, si annette un maggior carisma che all'articolo scritto da loro stessi. Nei primi decenni di vita della stampa, lo sviluppo sembrò voler prendere un ritmo più veloce: all'ammonizione stampata dell'opuscolo non si attribuì una valenza inferiore al monito pronunciato dal predicatore dal pulpito. La superstizione nella parola, infatti, aderiva ancora tenacemente alla parola stampata; lo stampatore era uno stregone; chi

sapeva leggere, era un apprendista stregone. Non tanto le teste calde della Riforma, ma già i commercianti librai alle fiere preannunciavano l'aspirazione dell'èra moderna: il libro prendeva il posto della predica. Ciascuno, dunque, era parroco, nonché padre e direttore spirituale di se stesso.

[p.565]

I Greci in Italia — Questi aspetti si amalgamano, incrociandosi spesso singolarmente con l'idea nazionale del Rinascimento. Un'incrociatura o, più precisamente, una bizzarra contraddizione, fu tra l'altro che l'entusiasmo per la grande avanzata d'una letteratura nella madrelingua riuscì a fondersi con l'entusiasmo per la morta lingua latina. Nella stessa Italia, dove la rinascita dell'antica lingua degli eroi nella primigenia purezza pareva ai dotti umanisti la quintessenza del Rinascimento, non mancava questa contraddizione, visto che poeti come Petrarca e Boccaccio si vergognavano un po' dei loro capolavori, ovvero delle opere in italiano, o magari credevano di dover civettare con tale sentimento. A ciò si aggiungeva, in Italia, che il classico **Cicerone** — ammirato quale prodigio di eleganza e di sapienza — aveva amato la lingua greca, vedendo nei poeti e filosofi greci i suoi ineguagliabili modelli. Lo studio del greco (e poi dell'ebraico) divenne solo pei tardi umanisti un'arma indispensabile contro l'autorità della Chiesa, lo strumento più efficace per una nuova disciplina: la critica biblica.

Solo fuori dall'Italia, però, si giunse alla perfetta evoluzione di questa nuova filologia. In Italia, invece, la riscoperta della lingua greca fece parte — per quanto ciò possa suonare strano — del programma nazionale degli umanisti, pur assumendo assai presto una straordinaria rilevanza nella disputa delle scuole filosofiche, dei cosiddetti "platonici"- che erano in realtà neoplatonici non cristiani —, e dei cosiddetti "aristotelici", i quali erano rimasti ancora scolastici cristianeggianti. In origine, tuttavia, non ebbe quell'influenza sul risveglio dello spirito pagano che, con somma lode, si suole attribuire all'invasione dei sapienti greci. Porterebbe troppo lontano (e andrebbe pure oltre le mie forze) studiare a fondo tutte queste connessioni; vorrei accennare soltanto al fatto che la Corte romana, quando diede ad intendere di interessarsi dell'antica Grecia, non perseguiva per niente fini umanistici, men che meno libertari o pagani, ma soltanto comunissimi obiettivi di politica ecclesiastica.

Notoriamente, l'affluenza degli intellettuali greci in Italia — dove l'antico contatto con la sapienza greca non s'era completamente estinto dappertutto — ebbe inizio già prima della conquista di Costantinopoli da parte turca. Ma certamente fu la paura dei Turchi la forza motrice di questa migrazione di dotti. L'imperatore romano di Oriente temeva il pericolo molti anni prima della caduta della sua capitale, ed era pronto a comprare l'aiuto dell'Occidente contro i Turchi mediante un cambio di religione; lui, personalmente — aconfessionale come un vero monarca — si era accordato su questo col papa romano, mentre il suo popolo preferiva restare greco [p.566] sotto un sultano anziché diventare cattolico romano. Per il papa sarebbe stato naturalmente un trionfo apparente, un'impresa

di rilevanza storica "mondiale", se gli fosse riuscito di usare l'estrema indigenza dell'impero romano d'Oriente per una unione che ponesse fine al vecchio scisma del mondo cristiano. Sul concilio di Basilea incombeva per l'appunto la minaccia di un nuovo scisma. Il papa, da sei anni in dura lotta con quel concilio, non appena l'imperatore Sigismondo morì e venne quindi meno l'ultimo ritegno (1437), trasferì il concilio a Ferrara, in terra italiana.

I concilii dimezzati di Basilea e di Ferrara si scomunicarono reciprocamente, oppure considerarono inesistente quello antagonista; nondimeno, già nella primavera del 1438, approdò a Ferrara una folta ambasceria greca, con alla testa l'imperatore bizantino, per trattare sull'unificazione delle due Chiese. Era in questione un problema di potere di enorme importanza, se cioè il papa romano dovesse diventare anche il dominatore della cristianità orientale; tuttavia la controversia fu condotta di nuovo — come nella lotta per i dogmi del terzo secolo — sulle formule, sulle parole, su meno ancora d'una parola. Al concilio di Nicea era stata una "i" l'oggetto principale della contesa, al concilio di Ferrara la particella "e" come enclitica (*-que, filioque*).

Il concilio ferrarese non ebbe esito nei negoziati, non avendo portato né ad una duratura unificazione delle due Chiese né ad una crociata contro i Turchi. Tuttavia, per la storia della civiltà occidentale, esso acquistò un'inattesa importanza grazie al fatto che — per la seconda volta — una Grecia vinta divenne vittoriosa sui padroni del mondo, o quantomeno loro maestra. I dignitari greci al sèguito dell'imperatore romano d'Oriente, venuti per trattare sull'unione tra Chiesa orientale e occidentale, portarono in Italia il cosiddetto platonismo, che qui si fuse rapidamente col Rinascimento, trasformandosi in una nuova forma di eresia.

Gemisto Pletone — Il primo ispiratore di questo movimento sembra esser stato Giorgio Gemisto Pletone (nato a Costantinopoli il 1355, morto nel Peloponneso il 1450); il suo nome era invero solo Giorgio, ma ebbe il nomignolo di Gemisto per la pienezza della sua dottrina, finendo per mutare l'epiteto in Pletone, in omaggio a Platone. Visse a lungo alla corte di **Cosimo de'Medici** che, per la sua influenza, istituì l'Accademia platonica fiorentina, dalla quale si irradiò sull'Europa una confusa miscela di concezioni platoniche e neoplatoniche. L'elemento decisivo fu, comunque, che la Scolastica cristiana — dedita fino allora solo ad Aristotele — d'ora in avanti poté esser combattuta richiamandosi al pagano Platone. [p.567] Certo, anche Platone venne cristianizzato di brutto; nondimeno, era tutt'altra cosa che la teologia cristiana venisse esposta in maniera ortodossa nella terminologia di Aristotele, o che adesso Platone venisse addomesticato "alla scolastica", fino a leggere in lui dei princìpi cristiani, elevando però a Dio supremo il vecchio Zeus, e presentando l'immortalità dell'anima in una versione totalmente non cristiana. Pletone dichiarò sofisti i teologi scolastici che insegnavano un'immortalità individuale, per cui venne presto bollato di eresia. Vero è che, successivamente, questo platonismo si evolvette verso un idealismo che (con **Cudworth** e Henry Moore) avversò fortemente l'illuminismo deistico, anzi materialistico; ma i primi allievi di Pletone furono in realtà non cristiani e critici illuminati.

Si dice che Pletone, al concilio per l'unificazione, avesse preconizzato che il mondo sarebbe presto ritornato alla fede dei pagani. Questa fede antica e nuova che forse significava — più di quanto ci facciano intuire le fonti — un accostamento all'Islam, sarebbe diventata una cosmologia filosofica e presupponeva né più né meno che la fine del cristianesimo; Pletone vedeva nella sua mente la distruzione della Chiesa d'Oriente sotto l'assalto dei Turchi, la distruzione della Chiesa d'Occidente per l'assalto del Rinascimento. Ma non compianse mai l'estinguersi della vecchia fede**.** Vero è che il filosofo greco, nella terra dei barbari italiani (per l'ellenico erano pur sempre dei barbari), espresse odio e disprezzo per la Chiesa di Roma; tuttavia la sua battaglia filosofica aveva di mira il cristianesimo più in generale, ossia la dogmatica cristiana e la morale cristiana; Pletone aveva assorbito questo spirito anticristiano già nella giovinezza, alla corte del sultano ottomano **Muràd I**, per l'influsso d'un libero pensatore ebreo. Questa, se Pletone avesse avuto la stoffa d'un fondatore di religione, sarebbe diventata una vera rivoluzione, ben più che una modesta riforma.

Bessarione — Tale stoffa, o quella d'un ribelle, l'ebbe ancor meno il suo più giovane compagno Bessarione (nato a Trebisonda in Turchia il 1395, morto il 1472), il quale convenne pure con una numerosa ambasceria al concilio di Ferrara-Firenze per l'unione, ma imparò rapidamente a fare il proprio interesse parlando e scrivendo a vantaggio delle rivendicazioni romane, essendone ricompensato col cappello cardinalizio; nel conclave del 1455 non fu fatto papa per un soffio. Come politico, intese servire nello stesso tempo la Curia romana e la sua povera patria; ma anche nella contesa tra aristotelici e platonici si astenne da ogni intemperanza, dedicandosi però coraggiosamente all'esaltazione di Platone. La sua azione fu tanto più incisiva in quanto si stabilì definitivamente in Italia; conosceva alla perfezione la lingua latina e sostenne con le sue ricchezze i profughi greci. Per far conoscere e diffondere le opere greche in Occidente, Bessarione fece più di chiunque altro; e tutto ciò che egli, seppur in modo vago e indefinito — sicuramente tenuto a freno dalla sua dignità cardinalizia —, disse di Platone e di Aristotele, sfociò alla fine in una visione del mondo destinata a minacciare il cristianesimo medievale.

[p.568] Non lo si poteva ancora dire espressamente, eppure già ci si rendeva conto che tutta la teologia cristiana — fondata da tempo su Aristotele — non era propriamente religione, bensì un incompiuto lavoro intellettuale, un arido razionalismo: col solo sussidio della logica, cioè, non si sarebbe mai arrivati alla divina verità. Non importa se Bessarione fosse davvero uno spirito più religioso, o se — come principe della Chiesa, fors'anche come prossimo papa delle due Chiese riunite — credesse di dover esibire maggior religiosità degli altri platonici; fatto sta che nei suoi scritti si percepiva una nuova atmosfera, la religione diveniva un sentimento di nostalgia, d'impaziente attesa che in nessun altro luogo pareva trovare appagamento meglio che in Platone. E tornò ad essere eresia, non appena la teosofia dei platonici parve aver la meglio sulla teologia degli aristotelici.

Il platonismo greco era un elemento estraneo all'interno del Rinascimento latino; quei dotti greci importavano dall'Oriente un confuso neoplatonismo, traducevano indiscrimi-

natamente opere platoniche e neoplatoniche, contagiando l'Occidente con misteriose dottrine d'una falsa mistica e spianando la via a diverse superstizioni orientali… non cristiano, in ogni caso, era e restava il platonismo del Quattrocento italiano. Noi non sappiamo più comprendere rettamente il linguaggio di questa deficienza cristiana, non certo nella maniera in cui capiamo i deisti aconfessionali d'Inghilterra o i reprobi enciclopedisti di Francia; per noi, resta un linguaggio artificiale, d'altronde mai stato vivo; eppure tutta la nuova teosofia, malgrado la sua sudditanza alla Chiesa, era non cristiana.

Ficino — Chi non teme di ficcarsi un macigno in testa, faccia come me e si legga quella — vorrei dire — ufficiale "*Theologia platonica*" che vide la luce nel 1482, solo un anno prima della nascita di Lutero. Ne era autore Marsilio Ficino (1433-1499), il cui padre era medico personale di Cosimo de' Medici, il quale fece studiare il ragazzo assumendolo quale maestro nella sua Accademia platonica. Il figlio si fece prete nel 1473, certamente solo perché aveva bisogno di prebende. A causa della sua posizione religiosa fu costretto a qualche sacrificio: diede alle fiamme un commento che aveva scritto sul poema dell'ateo Lucrezio, si dichiarò (al contrario di Pletone) credente nei miracoli, e difese l'esistenza di Dio di fronte agli scettici.

[p.569] Ciò nonostante, la sua "Teologia di Platone" non è certamente un libro cristiano, ma nemmeno ateista. V'è infatti un Essere supremo, che si può senz'altro chiamare anche Dio; dall'essere supremo emana un raggio divino che pervade l'universo; questo raggio è immanente già nella pietra, però nella pietra esso non vive ancora; vive solo nella pianta, dove peraltro non splende ancora; esso splende nell'animale, ma qui non viene ancora rinviato né rispecchiato, non torna ancora alla sua fonte; solo nell'uomo il raggio divino è al massimo: qui esiste, vive, risplende e viene riflesso. È questa l'"anima del mondo", una e identica nell'essere supremo, nelle sfere celesti e in tutte le creature. Ficino dimostra così l'incorporeità di quest'anima, però non si tratta della cristiana dottrina dell'immortalità.

Immortalità dell'anima — Nell'introduzione abbiamo già constatato quale importanza abbia, per la fede in Dio, la credenza in un'anima immortale; il Cristianesimo del popolo si regge, oppure cade, insieme con la fede in una vita oltre la morte. Su questo punto, aveva ragione **Feuerbach**: "Dio e immortalità sono identici. L'uno e l'altra scaturiscono dal desiderio." Meglio: da uno struggimento perennemente inappagato. L'analisi critico-linguistica del problema è incomprensibile al popolo, cioè che di un'entità sostantivistica (che nessuno vede o afferra, ovvero dell'anima) si predichi una qualità che ancora una volta nessuno può afferrare, cioè l'immortalità.

Il popolo crede a ciò che vuole; il che non vuol dire che crede a suo piacimento, ciò che gli sta bene; significa piuttosto: il popolo ritiene esistente, considera come reale ciò che vorrebbe possedere. Il popolo stesso ha creato l'immortalità dell'anima, così come ha creato Dio. La Chiesa si è poi impossessata di questa immaginazione, trasformando, mediante l'idea del contraccambio, della rimunerazione (la "giustizia" di Dio!) lo struggimento per la sopravvivenza personale nel pericoloso sistema d'una postuma giurisdi-

zione, in cui l'immortalità divenne il mero presupposto d'una giustizia ultraterrena, una ripartizione e dosatura di premi e castighi.

Essendo l'immortalità una questione del desiderio, per moltissimo tempo la Chiesa romana non si curò di questa dottrina. Era ritenuta una verità naturale, non già rivelata, che pertanto non necessitava — secondo la concezione cattolica medioevale — né d'una rivelazione né d'una prova. Per quanto possa suonare paradossale: solo il Rinascimento, facendo riemergere dalle opere antiche il dubbio circa l'immortalità, fece notare alla Chiesa come essa avesse trascurato di farne un dogma fondamentale. Solo Lutero, con la sua appassionata nostalgia per il Dio che rimunera e il Diavolo che punisce, elevò la fede nell'immortalità al disopra delle scarne definizioni date dalla Chiesa cattolica.

[p.570] E, a questo punto, mi sembra significativo dell'éra rinascimentale che giustappunto allora — per la prima volta — venisse condannata la negazione dell'immortalità, e precisamente dal papa umanista **Leone X** (nel concilio Lateranense), ossia proprio da un non cristiano, che fu nominato cardinale all'età di tredici anni (solo tre anni dopo al ragazzo sarà lecito indossare le insegne) e che poi, eletto papa, commentò la sua nomina con la documentata battuta: "Dio ci ha donato questa carica, cerchiamo di godercela!". O con qualcosa di molto simile. Ecco: un Medici che innalza a livello di dogma la credenza nella vita dopo la morte e nella giustizia del mondo! Fosse diventato papa il **Machiavelli** (e perché mai con minor titolo di un Enea Silvio Piccolomini?), avrebbe potuto con ugual ragione fare un dogma della fede nel trionfo finale della giustizia.

Ecco perché è tanto più singolare il fatto che l'immortalità dell'anima fu negata dall'uomo rinascimentale — tanto decisamente che la Chiesa credette di doversi occupare della dottrina —, mentre questa fede fu poi nuovamente rinvigorita dagli illuminati razionalisti che seguiranno, dai sociniani, dai deisti, anzi perfino da alcuni moderni liberi pensatori. Gli unitariani (ad eccezione di **Priestley**) difesero la sopravvivenza dopo la morte; **Herbert von Cherbury** accolse il dogma nei suoi cinque articoli.

Questo vistoso regresso si spiegherà certamente col fatto che i razionalisti — i sociniani non meno dei deisti inglesi — prendevano le mosse dall'etica, e quindi sentivano il bisogno di porre una qualche positiva motivazione morale al posto d'una religione positiva che intendevano seriamente eliminare; laddove, per contro, gli uomini d'azione del Rinascimento erano amorali, aspiravano seriamente e sinceramente ad una palingenesi del paganesimo antico, non curandosi minimamente dell'eventualità che — col disfacimento della Chiesa cristiana — anche la moralità cristiana ne riportasse qualche danno.

Ma c'era qualcosa in più, a render più liberi i ribelli spirituali del Quattro e Cinquecento rispetto ai loro successori del Sei e Settecento. Forse non dovrei dirlo ancora una volta, e in modo così esplicito. Non è un caso che i rianimatori del paganesimo si chiamassero "Umanisti"; essi riscoprivano l'uomo e ne facevano di nuovo il signore della terra, sulla quale — per mille anni — aveva invece signoreggiato il Dio. Era certo solo un caso, una moda, la novità delle novità, il fatto che la non cristianità o irreligiosità di questi umanisti si ricollegava al "risorto" Platone (il Platone dei neoplatonici); il dualismo di anima e

corpo — per esser precisi, un trialismo per noi intraducibile di spirito, anima e corpo — venne messo senz'altro da parte, mentre un monismo confusamente panteistico s'instaurò al posto della vecchia teologia.

[p.571] Della sudditanza spirituale del Medioevo era avanzata soltanto la consuetudine della fede nell'autorità. Si giurava sulle parole tramandate di Platone e di Aristotele (in maniera peraltro ancora acritica), come di lì a poco i riformatori, con più o meno senso critico per la Bibbia, avrebbero giurato sulla parola di Dio. Ma l'abbandono della dottrina ortodossa fu comune ad entrambe le parti (e ai partiti minori degli aristotelici). Il che si manifestò specialmente — fatto curioso per noi, tardi epigoni — in questo: che gli aristotelici rinfacciarono ai platonici il loro panteismo (coniando per il Dio la barbarissima definizione "Unomnia"), mentre questi ultimi accusavano gli aristotelici d'un naturalismo sempre meno cristiano.

[p.471]

Il problema dell'esistenza di Dio venne prudentemente eluso, per dire il vero, da entrambe le parti. Quella di ateismo restò sempre un'accusa indimostrata. Ma l'immortalità individuale dell'anima umana la negavano — quasi senza ambagi — tanto i platonici quanto gli aristotelici, segnatamente le contrapposte sette degli aristotelici, le "antiche" e le "moderne" (che però si nomavano diversamente). Anche sugli altri cristiani articoli di fede circolavano opinioni sorprendentemente libere, stando però attenti a presentare ovunque la propria setta come ortodossa, gli avversari "scientifici" come eretici.

Nella teoria e nella prassi, la fede nell'immortalità parve vicina ad estinguersi; si fingeva però di non sapere che una professione ufficiale di cristianesimo non aveva più molto senso. Eppoi si polemizzava più "per diletto di ragionamento e di facezie" che non per la salvezza dell'anima. A questo proposito, ecco un tipo malfido, **Agostino Nifo** (1473-1545), il quale si mise dapprima coi moderni aristotelici, poi con gli antichi, facendosi tentare dal non cristiano Leone X a scrivere un libro contro Pomponazzi, negatore dell'immortalità. Sennonché i tempi erano talmente senzadio, che Pomponazzi si fece proteggere dal cardinale Bembo e dal papa umanista, quando si difese contro l'"ortodosso" Nifo. Il che accadde nel 1521, l'anno in cui Lutero a Worms suggellò le sue smaniose fissazioni teologiche. Si capirà perché io debba occuparmi di Pomponazzi più da vicino.

[p.572]

Pomponazzi — Pietro Pomponazzi (Petrus, pur portando il nomignolo di Peretto per la sua piccola statura, Pomponatius, vissuto dal 1462 al 1525) occupò tra gli umanisti una posizione assai defilata, ove non ci si lasci ingannare dai rubricatori delle storie ufficiose della filosofia. Evitava di richiamarsi ancora a Platone, non accettava gli Arabi, attenendosi, nella forma e nelle astruserie della logica, al santo Tommaso. Ma siccome interpretava decisamente la mortalità dell'anima umana come la vera dottrina di Aristotele, l'accusa di ateismo non appariva del tutto infondata; visto e considerato che, all'interno della visione cristiana della vita, la fede in Dio dissociata dalla fede nell'immortalità dell'anima è — come già detto — inservibile come un brocca rotta.

In verità, se si prescinde dal suo contorto modo di esprimersi, Pomponazzi è uno spirito modernissimo, non solo per la sua inequivoca irrisione di preti e frati, ma anche per la serietà con cui afferma l'indimostrabilità che l'anima sia immortale. Buon per lui che — proprio in quel tempo — la stessa Corte romana fosse senzadio; altrimenti è assai improbabile che ne sarebbe uscito vivo. A lui fu dedicata la seguente epigrafe: "Qui giaccio sepolto. Perché? Non lo so. E non m'importa che tu lo sappia o no. Bene, se tu stai bene. A me, in vita, è andata bene. Forse mi va bene anche adesso. Se sì o no, non posso dirlo."

Johannes Weyer, allievo e amico di Agrippa di Nettesheim, testimonia di aver udito da un medico che Pomponazzi, ex maestro di quel medico, era stato un ateo; ma Weyer spera che Pomponazzi si sia convertito prima di morire grazie alla misericordia divina: una speranza che presuppone non poca fede. Pierre **Bayle** prese le difese non solo dell'umanista, ma persino del vecchio Aristotele, come se questi fosse stato cristiano e avesse avuto bisogno d'una difesa di fronte all'Inquisizione. Ma quel che conta, in ciò, è che lo stesso Bayle respinge nettamente l'immortalità dell'anima; l'immortalità, o la spiritualità dell'anima, sarebbe stata dimostrata solo da Descartes (e Bayle non era un cartesiano), per cui con piena ragione Pomponazzi — nel suo tempo — avrebbe potuto affermare che nessuna filosofia dimostra l'immortalità. Ai cartesiani, Bayle dà il consiglio (palesemente ironico) di ammettere, dopo le obiezioni di Gassendi, l'indimostrabilità, attenendosi semplicemente al dogma anche su questo problema.

Polemiche sull'anima — Gottsched polemizza assai argutamente contro lo scettico Bayle, schierandosi per la fede nell'immortalità contro di lui e contro il satirico Voltaire. D'altronde lui stesso vuole parlarne spiritosamente, senza invidiare la gente che voglia condividere — in questo riguardo — la medesima sorte dei buoi e dei cavalli. Se non che la sua argomentazione si riduce a questo: al popolo è necessario conservare anche la fede nell'immortalità dell'anima e in una vita futura, giacchè, dove e quando vien meno tale fede, là è a rischio anche la forma di governo. "Io, perlomeno, non vorrei governare su un popolo del genere, né mi riterrei mai sicuro della mia vita."

[p.573]

Per quanto sciocco ci possa sembrare oggi Gottsched, e per contro moderno e penetrante Bayle, questo grande scettico e il suo mediocre traduttore commettono il medesimo errore storico: non percepiscono il divario linguistico tra l'epoca degli umanisti e la loro propria. Parole o concetti intorno ai quali Pomponatius – ovvero Pietro Pomponazzi — combatté tutta la vita coi suoi avversari, non erano ancora le parole o i concetti d'un Aristotele, di quello vero, dell'arabico o dello scolastico; il continuo litigare per la giusta interpretazione delle intricate proposizioni non era molto migliore delle controversie che di lì a poco — nel mondo luterano — sarebbero scoppiate per l'interpretazione delle parole bibliche. La dipendenza da una fede nell'autorità, che ci rende così scipite e indigeste le beghe teologiche, ci appesantisce o ci guasta la gioia negli umanisti, che sono stati troppo modernizzati da una storiografia inconsciamente mistificatrice.

Ciò vale anche per **Jakob Burkhardt**, il quale ebbe certamente bisogno di questo espediente per far riconoscere l'importanza del pensiero rinascimentale. Questi aristotelici del Rinascimento (suddivisi assai superficialmente e fallacemente in averroisti e alessandrinisti) non volevano di certo andare a finire nella metafisica, come i cattolici scolastici prima e i luterani attaccabrighe poi; costoro invece — con tutta la voglia di vivere della loro generazione — volevano limitarsi al mondo fisico, trasformando onestamente la schematica, spettrale filosofia medioevale in una filosofia della natura. E se nella sostanza (giacché il nome non esisteva ancora) giunsero ad una specie di panteismo, ciò non fa che renderli ancor più vicini alla nostra comprensione, essendo noi tutti passati per la scuola del consapevole panteismo.

C'era forse solo una punta di ipocrisia, piuttosto una fatale necessità nel fatto che tutti questi filosofi — gli ancora potenti scolastici, gli averroisti, gli alessandrinisti (tra i quali si colloca Pomponazzi), anche platonici, o meglio neoplatonici — facessero l'occhiolino ai dogmi cristiani, cercando al tempo stesso un qualche testo aristotelico, mentre ritenevano o facevano intendere di indagare le leggi della natura, specialmente quelle della natura umana. Di tanto in tanto insorgevano contro la fede cristiana, ma potevano dar voce a questa indignazione solo nel linguaggio cristiano. Non è ancora quell'ironico trastullarsi col linguaggio cristiano — come più di 200 anni dopo con gli Enciclopedisti —, è piuttosto il faticoso affannarsi per la propria liberazione.

[p.574] Anche Pomponazzi è ancora abbarbicato alla negazione dell'immortalità, ma specialmente al dubbio sul libero arbitrio e — come un uccello nella pania — alle parole dell'Aristotele cristianizzato, e si dibatte e recalcitra, volendo togliersele di dosso; solo nel suo ultimo libro, scritto nel 1520 ma uscito solo nel 1556 (a Basilea), ne sembra in qualche modo affrancato. Che là egli riveli, in modo spesso insopportabile, la dipendenza da altre tendenze contemporanee — segnatamente dal coevo morbo dell'astrologia — non può sorprendere, anzi, si potrebbe dire che in tal modo (come in altri momenti) avrebbe dimostrato la sua autonomia rispetto ad Aristotele, una volta da lui paragonato ad un elefante a paragone con una pulce (con la cui piccolezza pensava a se medesimo); la superstizione astrologica, infatti, andava ricondotta agli stoici e ai neoplatonici piuttosto che all'assai sublunare Aristotele.

Il libro non cristiano, pubblicato da un medico svizzero 35 anni dopo la sua stesura, aveva un lunghissimo titolo latino che, nella seconda edizione del 1567, fu cambiato di nuovo. Non sappiamo quale titolo avesse scelto lo stesso Pomponazzi. La frase iniziale suona all'incirca: "Del mantovano Petrus Pomponatius, grandissimo e famoso filosofo del suo tempo, opera sulle cause di naturali effetti o sugli incantamenti."

Per dare in breve il contenuto di questo libro, seguo la scelta fattane da **J.J. Brucker** (*Kurze Fragen*, VI, p.175 segg.) a riprova del suo giudizio che Pomponazzi va annoverato tra quelli "che, quand'anche non atei nel loro cuore, sono tuttavia nemici della cristiana religione e seguono la strada maestra verso l'atea empietà; e forse nessuno l'avrebbe difeso qualora il sullodato, irritante ed assai scandaloso libro fosse stato letto dai suoi difensori."

(**Bayle** non conobbe questa importante opera; anche **Windelband** non ne fa menzione nel suo manuale.)

L'ultimo Pomponazzi — Non cristiano è già il modo con cui Pomponazzi colloca la ragione e la volontà dell'uomo — anzi anche le doti portentose di cui molto si parla — sotto il diretto influsso degli astri. L'astrologia era praticata, certo, anche alla corte papale, ma ci si rendeva ben conto che si trattava di un'eresia pagana. Ancor più non cristiano — sebbene forse inteso in modo meno sacrilego di quanto suoni oggi — era il suo sforzo di interpretare in chiave psicologica guarigioni prodigiose e, più in generale, la forza della preghiera, spiegata con un'insolita e travolgente efficacia dell'emozione. Evidentemente, Pomponazzi non pensa ad autosuggestione o ad imbroglio, bensì ad una reale incremento della forza d'animo a causa d'un impetuoso desiderio nell'estasi; fatto sta che non suona rassicurante, né innocua, la sua opinione che — grazie ad una fede così appassionata — un osso di cane potrebbe suscitare altrettante energie quante l'osso d'un santo. Si comprendono meglio tali esternazioni sull'efficacia della preghiera (per esempio, che essa possa smuovere gli angeli o le intelligenze, non tanto l'immutabile Iddio), se non ci si lascia fuorviare dalla schedatura di Pomponazzi sotto gli aristotelici, se dunque si riconosce che alla base di questo non esser cristiano — suo come di tutto l'Umanesimo — c'era il neoplatonismo pagano.

[p.575] Ebbene, proprio in questo Pomponazzi è totalmente non cristiano, anzi anticristiano, ossia nel non riconoscere più una differenza essenziale tra le singole religioni positive. Si potrà sentirlo come un progresso o come un regresso, comunque la sua posizione (altalenante, per la verità) non è più quella dei razionalisti del Duecento. In quell'epoca, dopo il contatto scientifico e personale con l'Islam, si erano paragonati tra loro i fondatori del cristianesimo e dell'Islam, pervenendo alla teoria — non psicologica e non storica — dei tre impostori. Adesso Pomponazzi paragona il Dio cristiano con Giove (lui non conosceva il greco), ravvisando nei maestri delle religioni monoteistiche e del paganesimo legislatori con pari diritti, figli di Dio del medesimo rango, che potevano operare miracoli con il loro apparire attraverso gli astri o con l'estasi da loro prodotta. In seguito, cioè dopo che i figli di Dio ebbero compiuta la loro missione, miracoli e segni cessarono, e così pure i miracoli della croce: "Per questo ora, anche nella fede cristiana, tutto s'è raffreddato, e non vi sono più miracoli se non quelli inventati o simulati; la sua fine sembra infatti prossima."

Vero è che Pomponazzi, subito dopo, si mette in salvo col vecchio stratagemma della doppia verità, affermando di parlare così solamente "philosophice", "aristotelice", sottomettendosi peraltro alla Chiesa. Ma siccome, in più occasioni, contrappone i filosofi — quasi dèi terrestri — alla credula plebe, e siccome egli mette espressamente in guardia dall'esternare pubblicamente il libero pensiero, tanto più in presenza di stupidi

chierici, correndo il pericolo del carcere, del bando o del rogo, difficilmente sarà possibile dubitare dei suoi veri sentimenti.

Pomponazzi nella storia — Chi vuole riconoscere la statura dell'uomo, lo raffronti coi contemporanei tedeschi. Lutero, che diede inizio alla sua grande impresa solo un anno dopo lo scritto di Pomponazzi contro l'immortalità, e che proveniva pure dalla mistica (quindi indirettamente da Platone), si limitò ad una liberazione da alcuni abusi della Chiesa romana, ma si irrigidì sempre di più in una nuova ortodossia, divenendo sempre più intollerante; tanto che a questa angustia e alla sua intrepidezza dovette il suo successo. Erasmo fu molto più umanista di Lutero, un miglior critico biblico e più raffinato pensatore, ma senza alcun effetto pratico a cagione della sua codardia. Pomponazzi, un maestro nel cuore dell'Italia (Padova, Bologna), non poteva nemmeno pensare ad un'impresa somigliante alla Riforma; ne sarebbe seguita una morte sicura fin dal primo passo. Tuttavia, proprio perché non poté o non volle agire sul suo tempo, si preservò la libertà interiore, diventando così il più forte esponente dell'autentico Umanesimo: il cristianesimo era divenuto per lui un oggetto della storia, un evento di cui si poteva stabilire la nascita e fare l'oroscopo, ma anche preconizzare la fine. Non scese negli abissi, come il Cusano; nondimeno vediamo in lui — prima di Bruno e di Vanini — un pensatore nella linea di quegli italiani che, venendo dal cattolicesimo, si fecero strada a fatica verso altezze a cui, nel mondo protestante, non si oserà per lungo tempo neppure alzare lo sguardo.

[p.576]

Così, oggi, possiamo guardare al negatore della dottrina sull'immortalità. Per i suoi connazionali, fu un intellettuale inquieto, uno fra i tanti. Quell'ometto (chiamato Pieretto) non sembrava pericoloso, talché a Roma trovò protezione presso frivoli papi e cardinali. Non si percepiva il pericolo, sebbene la Riforma avesse ormai divulgato le sue tesi. Eppoi Pomponazzi non contava tra i più dotti umanisti; il suo latino non era esemplare, ricadendo persino nelle stantie forme della Scolastica. Non fece mai, ovviamente, professione di ateismo. Ora, compendiando quanto è già stato accennato sopra, arrivo alla conclusione che la sua dottrina contestò quantomeno al Dio cristiano le qualità senza le quali esso non è immaginabile; infatti Pomponazzi negò, con l'immortalità dell'anima, una vita nell'aldilà, confutando la provvidenza nonché, con un certo pessimismo, la bontà stessa di Dio.

La sua negazione dell'immortalità (il libro, del 1516, venne bruciato a Venezia) fece più scalpore di tutto perché fu il tema in cui — basandosi sul magistero di Aristotele — egli si espose pubblicamente e con la massima chiarezza. Sì, l'anima non è creata più di quanto non lo sia il mondo, e deve quindi perire; vero è che essa, quale forza motrice, è legata col corpo più strettamente che, poniamo, il bue col carro, pur tuttavia ha bisogno del corpo come d'un oggetto che la supporti, e muore con esso. Al pari della volontà, che è pure incorporea, ma necessita del corpo. Qui il Pomponazzi non usa mezzi termini, non

ritratta — come filosofo — una sola parola, e manifestamente si piega al dogma della Chiesa soltanto per salvare l'apparenza.

Più insidioso è nella questione del libero arbitrio, quanto mai intrecciata con quella della Provvidenza divina. Egli lamenta di soffrire, come Prometeo, sotto il peso del suo dubbio. Ma per la verità sa bene che il libero arbitrio non può sussistere accanto al principio di causalità di Aristotele; e ancor meno accanto alla rigorosa teoria della predestinazione, da lui respinta, come se volesse attaccare in anticipo il calvinismo. E con goffaggine non intenzionale, ma sicuramente consapevole, fa un tentativo di conciliare approssimativamente, e per giunta tra di loro, le due concezioni in cui non crede, ossia provvidenza e libero arbitrio. Dio avrebbe certo potuto creare un mondo migliore, ma solo se avesse voluto. Alla fine, Pomponazzi riconosce l'autorità della sacra Scrittura, ma ribadisce subito — con brio e con fastidio — che per gli orecchi dei filosofi tutti quei sermoni altro non sono che mere assurdità (*deliramenta*).

[p.577] Dunque, un mondo migliore sarebbe stato possibile. Ma sui sofismi della teodicea di **Leibniz**, Pomponazzi avrebbe senz'altro riso cordialmente. Neppure dell'uomo ha un'alta considerazione: l'uomo è debole, miserabile e stupido. Per come sta il mondo, le persone sono quasi sempre cattive, una buona si troverà una volta ogni mille anni. L'umana saggezza è gracile, per cui piace alla gente farsi guidare dalla Chiesa nel nome di Dio. La tesi è questa: la filosofia è antitetica all'insegnamento chiesastico, quindi, come filosofi, non si può che esser scettici; ma siccome la scepsi è piuttosto dannosa che utile all'uomo d'azione, nella vita pratica conviene attenersi ai precetti della Chiesa.

Constatiamo che Pomponazzi fu completamente non credente. Non apprezza le religioni quali annunciatrici di verità, essendo esse come medici e bàlie che — ai malati e ai bambini — raccontano fiabe che servono ad un buon fine. Una persona incolta, ignara, può come un asino esser indotta a portare la sua soma soltanto per mezzo di ricompense e di legnate. La dottrina recondita dei pensatori non è per il popolo; anche Platone, anche Aristotele — in qualità di politici — hanno parlato diversamente che ai loro confidenti. Aristotele sapeva benissimo che l'anima umana non è immortale, che l'umano volere non è libero, che il mondo è nel divenire e non fu creato.

18. LA RIFORMA IN ITALIA

IL RISO DEGLI ITALIANI – SAVONAROLA – GUICCIARDINI – PROFUGHI ITALIANI – JUAN E ALFONSO VALDÉS – P.M.VERMIGLI – P.P.VERGERIO – F.SPIERA – A.PALEARIO – C.S.CURIONE – OLIMPIA MORATA – OCHINO DA SIENA – RENATA DI FERRARA – FRANCESCO NEGRI

Il riso degli italiani — Ci confronteremo dunque, in questo capitolo, con gli effetti creativi del Rinascimento, con la riscoperta della natura e dell'uomo, con la propagazione del movimento umanistico tra i popoli "barbari", in Francia e in Inghilterra. A questo punto,

dopo aver dovuto soffermarci così a lungo sulle piccole liberazioni teologiche, dobbiamo renderci conto ancora che anche la cosiddetta Riforma ebbe in Italia un diverso, più profondo carattere che non ebbe dopo (e in precedenza) in Germania, in Francia e Svizzera.

[p.578] La gente, in Italia, non era più osservante e devota. A ciò si aggiunga il fatto che in Italia veniva a mancare quella motivazione che rendeva la battaglia di Lutero contro gli "abusi" della Chiesa romana una questione vitale, e quindi popolare: l'angoscia per il crescente impoverimento del paese a causa del dissanguamento economico. Le colossali somme, estorte in Germania col commercio delle indulgenze, con le decime e le "annate", coi soldi del pallio, e simili, e che andavano fuori dal paese, in Italia venivano spese, non certo a vantaggio degli italiani poveri, ma pur sempre a favore dei molti "nipoti", per le fastose residenze dei papi; ma, in fin dei conti, tornavano anch'esse a vantaggio degli Italiani. E dunque, all'eliminazione di siffatti "abusi" gli italiani non provavano alcun interesse.

Ora, a questo pedestre motivo per non desiderare una riforma della Chiesa, si aggiungeva un interesse del tutto ideale per il papato, quale era diventato una volta: il Rinascimento aveva risvegliato a nuova vita il patriottismo romano, mai spentosi completamente, e molti italiani vedevano in fondo nel papa, così com'era diventato — mondano, dissoluto, avido di potere e di ricchezze — il rappresentante reale dell'antica gloria di Roma. In questo modo si sviluppò, all'interno dell'illuminato ceto medio, e in assai maggior misura tra i principali esponenti del movimento umanista, un atteggiamento che univa l'estremo scetticismo verso i dogmi con un'ilare sopportazione della dissolutezza sacerdotale.

Gregor di Heimburg, Hutten e Lutero s'infuriavano per i traffici e le bassezze dei religiosi romani, gli italiani ne ridevano, al contrario; queste risate, che sentiamo risuonare già dalle novelle del Boccaccio e — con maggior finezza e malignità — dai personaggi della "Mandragola" di Machiavelli, sono più liberatorie e più belle della rabbiosa collera dei tedeschi. Con l'ilarità, però, non si fonda una nuova religione. E come i ceti istruiti erano in fondo soddisfatti della condizione della Chiesa, fintanto che restavano indisturbati nella loro miscredenza e nei loro affari, così il popolo — superstizioso com'è dappertutto — non aveva, a maggior ragione, alcun motivo di augurarsi una riforma della Chiesa, del suo capo e delle sue membra.

Savonarola — Un terrificante esempio dello stato d'animo popolare (non solo della plebe) ce l'offre proprio la fine del visionario frate Girolamo Savonarola (1452-1498), il quale aveva riconosciuto perfettamente l'ateismo dei suoi contemporanei, discordi solo sul dilemma se Dio se la dormisse o non ci fosse per niente (*chi Te nega, chi dice che Tu sogni*). Questo frate non era un politico pratico, ossia accorto e astuto come Lutero, ma un temperamento anche più passionale. Voleva porre fine alla mondanizzazione della Chiesa, e per giunta anche alla tirannia del casato dei Medici che, con le sue smanie di grandezza e di lusso, faceva affondare sempre di più sia il popolo sia la Chiesa. Con le sue prediche appassionate, quasi incolte, Savonarola riscosse un successo senza precedenti; tutta Firenze gli rese omaggio come ad un santo e salvatore, tanto che parve imminente un

ritorno della Chiesa alla purezza e alla semplicità apostoliche. Ma il popolo abbandonò il suo santo e salvatore nel momento in cui la Curia romana — con la sua collaudata maestria — l'ebbe opportunamente sobillato; Savonarola esitò ad affrontare con la sua persona la prova del fuoco, per dar prova del suo buon diritto mediante un'ordalia. Il popolo non intendeva perdersi uno spettacolo così straordinario, e lo abbandonò, lasciandolo torturare atrocemente dal legato pontificio e infine impiccare alla forca insieme con due seguaci. (Solo più tardi la sua salma fu bruciata e le sue ceneri gettate nell'Arno.) Per il popolo, l'esecuzione pubblica fu un surrogato della mancata prova del fuoco.

[p.579]

Guicciardini — Un più sereno esempio dello stato d'animo degli intellettuali umanisti lo fornisce un pensiero dello storico e politico Francesco Guicciardini (1483-1540). Dice nei suoi "Ricordi" (pubblicati solo nel 1857): "*Io non so a chi dispiaccia più che a me la ambizione, la avarizia e la mollizie de' preti: sì perché ognuno di questi vizi in sé è odioso, sì perché ciascuno e tutti insieme si convengono poco a chi fa professione di vita dependente da Dio, e ancora perché sono vizi sì contrari che non possono stare insieme se non in uno subietto molto strano.. Nondimeno il grado che ho avuto con più pontefici, m'ha necessitato ad amare per el particulare mio la grandezza loro; e se non fussi questo rispetto, avrei amato Martino Luther quanto me medesimo: non per liberarmi dalle leggi indotte dalla religione cristiana nel modo che è interpretata e intesa comunemente, ma per vedere ridurre questa caterva di scelerati a' termini debiti, cioè a restare o sanza vizi o sanza autorità.*" (cit. ed. BUR, pag.114, NdT)

La situazione "spirituale" degli italiani era che il popolo stava attaccato alle esteriorità della religione anche più fanaticamente che altrove, ma che di contro la colta classe superiore incominciava a farla davvero finita coi dogmi e i misteri della Chiesa, pur non avendo impellenti motivi pecuniari per l'eliminazione di alcuni "abusi", né avendo abbastanza religiosità in ordine all'eresia, né alcuna propensione per un ritorno al cristianesimo delle origini. La classe intellettuale era disposta a starsene a guardare, divertita, quando un Leone X mandava in scena un papato gaio e scintillante. Nella miscredenza, difatti, si ritrovavano in piena sintonia prìncipi della Chiesa e umanisti. E lo sapremmo anche più sicuramente di come lo apprendiamo dalle commedie recitate alla corte papale, se potessimo ascoltar di nascosto — dopo quattro secoli — le conversazioni usuali tra cardinali, artisti e "poeti". Nel suo libro sul Rinascimento (buono dal punto di vista storico, manchevole artisticamente) Gobineau ha ricreato tali dialoghi in maniera assai godibile.

[p.580] Era naturale che gli appelli per un ripristino del cristianesimo primitivo, per un rinnovamento o rifondazione della Chiesa — per evitare qui il termine tecnico di "riforma" — si levassero nella stessa Italia prima ancora che in Germania, o altrove; nelle vicinanze di Roma si osservava più vistosamente la mondanizzazione del mondo clericale. Nondimeno, il fatto che in Italia — sia prima che dopo il movimento luterano — non si arrivò mai ad un successo delle aspirazioni migliorative, dipendeva indubbiamente da molte circostanze esterne, quali lo strapotere locale del papato, ma altrettanto certamente anche da questo: chi, in Italia, si era allontanato dalla Chiesa, tendeva piuttosto alla

completa miscredenza che non alla zelante eresia. Tant'è che — nella condizione d'irreligiosità — prìncipi ecclesiastici e laici avevano preceduto di molto gli intellettuali.

Profughi italiani d'oltralpe — La Riforma vera e propria ebbe in Italia una storia breve e malinconica. Ogni moto di protesta contro Roma — all'epoca del Concilio Tridentino — venne soffocato sul nascere. Ma anche prima si potevano praticamente contare i pochi protestanti italiani. Ciò nonostante, questo movimento che, da una prospettiva chiesastica, non produsse nemmeno la nascita d'una nuova setta, ha una rilevanza per la storia dell'ateismo, anzi un duplice significato: i riformatori italiani costituirono uno dei passaggi al razionalismo confuso e spesso superstizioso, ma pur sempre spiritualmente vigoroso, della tarda Rinascenza italiana (Campanella, Cardano, Bruno), però costituirono anche il fondamento del socinianismo, del quale constateremo presto la decisiva importanza per l'evoluzione dell'imminente deismo e ateismo.

Per intanto, dobbiamo occuparci degli uomini (e delle donne) che lasciando l'Italia, per amore della libera fede, cercarono scampo in altri paesi. Solo nel 1596 una bolla papale tentò di rendere impossibile l'emigrazione di eretici italiani, col pretesto di proteggere i cattolici rimasti fedeli dai pericoli di influenze straniere. Un italiano, di qualsivoglia classe sociale, non avrebbe dovuto vivere in una regione dove non ci fosse una chiesa cattolica né la possibilità di ascoltare la messa cattolica, con la minaccia dell'Inquisizione; anche i commercianti vengono espressamente diffidati dal soggiornare in paesi eretici.

Dopo i successi della Riforma, questo afflusso di emigranti eretici si era indirizzato comprensibilmente verso la vicina Svizzera dove, accanto ai primi cantoni rimasti cattolici e ad alcune regioni miste, proprio le città più ricche erano diventate protestanti: Berna, Zurigo, Basilea, Sciaffusa, Neuchatel e Ginevra. Qui trovarono rifugio molti italiani, i quali poterono fondare chiese particolari. Strasburgo, distaccatasi nel 1529 dalla Chiesa romana, venne considerata come una città della Svizzera. In Ticino e nei Grigioni, i profughi italiani si sentirono come a casa loro, trovandovi una lingua affine e un clima mediterraneo. Dalla Svizzera, gli eretici italiani (perlopiù giuristi, medici e teologi) mandavano in giro per il mondo libri e scritti che non si fermavano a Lutero, Zwingli e Calvino, ma — sotto l'insegna d'una reciproca tolleranza — insegnavano già l'indifferentismo da cui i riformatori, per la verità, erano assai lontani.

[p.581]

Aconcio — Speciale menzione merita un libro dedicato alla "divina" regina d'Inghilterra (l'intollerantissima Elisabetta) intitolato "*Stratagemmi di Satana in fatto di religione*" (1565), che al suo autore — il giurista e matematico trentino Giacomo Aconcio — procurò grande fama e conobbe traduzioni in molte lingue.

Calvino a Ginevra — Una particolare forza di attrazione sui profughi italiani esercitò la città di Ginevra, probabilmente perché colà, insieme con la presunta libertà religiosa (ma

in realtà vi trionfava un calvinismo fanatico e persecutorio), era stata conquistata la libertà politica; con l'appoggio di Berna, era stata rintuzzata (1535) l'offensiva del duca di Savoia che dava a credere di fare la guerra per il vescovo cattolico.

Sotto la guida di Calvino, i riformati erano — se possibile — ancora più duri contro i cattolici di quanto i papi romani fossero contro gli eretici; la spietata esecuzione di Serveto non fu un caso eccezionale; chi leggeva libri proibiti, anzi, un lavoratore che osasse solo mandare al diavolo il suo padrone, era punito in modo disumano. Perciò non stupisce il fatto che gli italiani, una volta attirati a Ginevra allettati dalla supposta libertà "evangelica", s'accorgessero di esser caduti dalla padella nella brace, e riprendessero al più presto la fuga. Su tali circostanze Gregorio Leti, che nel Seicento scrisse una storia di Ginevra, fa un'osservazione assai pertinente: come i cattolici erano nauseati da Roma, così i protestanti lo erano da Ginevra, tanto che ormai era finita con la religione, e la metà delle persone era atea. Non aveva torto, se a tale proposito si pensa agli emigranti italiani.

La notizia dell'entrata di Lutero sulla scena politica giunse in Italia attraverso i commercianti tedeschi, passando per Venezia. La parola di Dio percorre strade umane. Così la ripercussione della Riforma tedesca si propagò presto anche in Spagna, mediante il traffico e i contatti che la stessa unione personale tra Germania e Spagna ebbe come effetto. Io non porto dunque alcun disordine nella mia storia se — tra i luterani presenti nei paesi latini — metto subito al primo posto i fratelli spagnoli Valdés. In Spagna, la Riforma ebbe troppo pochi esponenti per doverne trattare in uno speciale capitolo.

[p.582]

Juan e Alfonso Valdés — I gemelli Juan e Alfonso de Valdés (nati poco prima del 1500, morti Juan il 1541, Alfonso il 1532) — i quali portano casualmente l'identico nome del fondatore degli sventurati Valdesi — furono spagnoli, ma operarono sotto l'imperatore Carlo V anche in Germania e perlopiù in Italia. Alfonso fu tra i primi a comprendere la forza di Lutero; dopo il sacco di Roma (1527), quale segretario e latinista ufficiale dell'imperatore, scrisse contro il papa e il suo Stato della Chiesa, prendendosi giuoco di molte reliquie e incitando addirittura l'imperatore a ripristinare la Chiesa fondata da Gesù Cristo. Poco dopo, Alfonso pubblicò un libello ancor più mordace, un dialogo tra Mercurio e Caronte. In esso, la Chiesa trionfante viene senz'altro messa alla gogna: Mercurio si riterrebbe umiliato e offeso se genti così pervertite come gli odierni "cristiani" volessero prendere da lui il nome di "mercuriani"; e biasima aspramente le conversioni forzate. Alfonso rimase tuttavia uomo di fiducia dell'imperatore, fu al suo seguito durante l'incoronazione a Bologna, come in precedenza all'incoronazione di Aquisgrana, e fu utilizzato come mediatore diplomatico. In questa qualità dovette dichiararsi occasionalmente contro Lutero; ma i suoi veri sentimenti — non chiesastici, forse frivoli — si espressero nel fatto che fu un appassionato estimatore di Erasmo. Morì ancor giovane a Vienna. Proprio nel periodo in cui morì Alfonso, Juan giunse in Italia ed entrò, anche lui da uomo di fiducia dell'imperatore, al servizio del papa.

La persecuzione dei protestanti italiani incominciò dopo la riconciliazione tra imperatore e papa, ma non subito, e non al massimo grado. Così che Juan Valdés e la sua bella amica Giulia Gonzaga poterono ancora ascoltare le ereticali prediche di Ochino; ancora fu lecito a Juan tradurre il Nuovo Testamento in spagnolo, e ancora ebbe la grande libertà (ma ormai era imminente il Concilio, dal quale si aspettava una riforma) di dichiarare il Vangelo come autorità unica per tutti i cristiani. Gli altri italiani, di sentimenti luterani — o piuttosto erasmiani — si unirono a Juan de Valdés: così Vermiglio da Firenze, il poeta Flaminio da Imola, il protonotaro apostolico Carnesecchi e, più di tutti, il celebre predicatore Ochino da Siena. Per sua fortuna, Juan de Valdés morì giusto in tempo per non sperimentare le violenze dell'Inquisizione romana, nonché l'inizio del Concilio Tridentino. I suoi amici dovettero fuggire dall'Italia, e alcuni morirono da martiri.

Particolarmente violenta fu la persecuzione a Napoli, dove molti maestri salirono il patibolo, e un aristocratico dovette piegarsi a ritrattare sotto minacce di morte. L'umanista Pietro Carnesecchi (1508-1566) fu decapitato e arso a Roma. Giulia Gonzaga (1513-1566), profondamente legata a tutti questi protestanti italiani e a Vittoria Colonna, fu preservata dal rogo più certamente dalla propria morte che dalla sua altolocata posizione; almeno per quanto se ne sa, Pio V giurava che l'avrebbe fatta bruciare viva se avesse conosciuto tempestivamente il suo carteggio con Carnesecchi.

[p.583]

P.M.Vermigli — Più dotto teorizzatore dei fratelli Valdés fu il loro compagno di fede Pier Martire Vermigli (1500-1562), di Firenze, che ancor giovane divenne priore degli agostiniani a Napoli. Aveva studiato i libri biblici nelle lingue originali. Dopo che nel 1452 — sotto l'influsso di Ochino — si fu convertito ai princìpi evangelici, dapprincipio semplici e dignitosi, si sottrasse alla persecuzione con la fuga. Insegnò alcuni anni a Strasburgo, poi, su invito di Th. Cranmer, a Oxford; il suo contributo è tuttora avvertibile nella professione di fede anglicana. Quando gli fu impossibile vivere in Inghilterra a causa della sanguinosa persecuzione di Maria Stuarda, nonché a Strasburgo per la meschinità dei protestanti locali, si ritirò a Zurigo sperando di poter ivi esercitare, in accordo con Ochino, un insegnamento indisturbato. Ma anche là non mancavano conflitti e tensioni. E lui aveva bisogno ormai di tranquillità, per cui, anche sotto Elisabetta, non ebbe più il coraggio di tornare in Inghilterra. Si prefisse però ancora un grande compito di pace: ristabilire in Francia una conciliazione tra cattolici e ugonotti. Ufficialmente, mediante cosiddetti colloqui religiosi; segretamente, tramite pressioni su Caterina dei Medici e sulla regina di Navarra. Il proposito fallì. Se ne ricava l'impressione che, nelle loro trattative, né Caterina né Vermigli si lasciassero guidare sinceramente da problemi di fede. L'agostiniano morì di epidemia.

P.P. Vergerio — Non altrettanto decisamente schierato dalla parte degli evangelici fu Pietro Paolo Vergerio (1497-1564). I cattolici lo perseguirono col loro odio fin oltre la morte, e non fa meraviglia che non sapessero perdonare l'apostasia ad un vescovo, ad un nunzio pontificio, fatta col sacrificio della sua posizione. I protestanti, che trovavano

scomoda la sua intensa attività politica, stigmatizzarono malignamente la sua vanità e la sete di vendetta, come se i riformatori tedeschi non fossero anch'essi preda di quei vizi.

Non poteva mancare che anche membri della stessa Curia si sentissero attratti dalle idee della Riforma. Sappiamo bene che l'istanza per un cambiamento radicale e globale della Chiesa era stato — molto tempo prima di Lutero — una diffusa parola d'ordine, dovunque, tanto più naturalmente tra gli uomini migliori della corte romana. È pur ovvio che, proprio in questa sede, quel grido si spegnesse subito dopo che, da un'aspirazione al cambiamento, era nata la Riforma, dopo che il monaco Lutero era divenuto il capo antagonista della gerarchia. A questo punto, un alto prelato che ora — tanto più all'epoca del Concilio Tridentino — si dichiarasse a favore di Lutero, non poteva essere se non un mortale nemico della Chiesa cattolica.

[p.584] Questo fu appunto il caso del rinomato vescovo di Capodistria, Pietro Paolo Vergerio (la famiglia si chiamava propriamente Verzerio, ma il nome — da "verza", cavolo — non suonava abbastanza signorile), che non era comunque tra i sinceri amici del Vangelo. Abbiamo notizia di lui, per la prima volta, in collegamento col barone von Schenk, il quale collezionava reliquie in Italia per l'ancora credente principe elettore Federico il Saggio. Costui voleva convincere Vergerio a recarsi in Germania per qualche servizio a corte. Il progetto andò in fumo, ma alcuni anni dopo Vergerio finì per attraversare le Alpi, da vescovo, da uomo di fiducia del papa, da nunzio presso il re Ferdinando, con l'incarico di appoggiare ogni forma di opposizione contro la Riforma ormai vincente e potente.

Era l'anno 1533. Durante un viaggio a Berlino, il nunzio ebbe un abboccamento personale con Lutero, su cui possediamo svariate relazioni. Da una parte l'incontro viene raccontato come se Lutero fosse stato un antico retore romano, maestoso e stupido; da un'altra fonte Lutero, poco prima del colloquio, dice al suo barbiere: "Fammi una bella rasatura, di modo che il nunzio mi faccia più giovane di quanto sono e mi creda capace di combattere ancora a lungo!". Soprattutto vale la pena di leggere una lettera (datata 12. novembre 1535) con cui lo stesso Vergerio riferisce a Roma. Il contenuto del colloquio è palesemente conforme a verità; ma qui c'interessa solamente il tono con cui il futuro eretico manifesta la sua ripugnanza per il "mostro" Lutero. Non disdegna maldicenze, calunnie né maligne leggende per subornare contro lo sciagurato fratello Lutero, il beone invasato dal demonio.

Cinque anni dopo, Vergerio riappare nel convegno religioso di Worms, di nuovo al servizio del papa. Più forte, tuttavia, si leva il sospetto sulla sua ortodossia; si sa che ha allacciato rapporti con arcieretici francesi e tedeschi, con Melantone e la regina di Navarra; il fatto che cerchi l'amicizia del famigerato Aretino, non gli farebbe gran danno, giacché l'hanno fatto anche imperatori e papi. Però, dal 1545, incombe su di lui un processo. Ha dato libero sfogo alla sua malvagità, perché non ha potuto soddisfare la sua ambizione al Concilio di Trento? Oppure il vescovo di Capodistria è stato escluso dal Concilio perché già allora non era più ligio nella fede? Certo è che si è preso gioco delle leggende sui santi Giorgio e Cristoforo, sui fioretti di Francesco e sui miracoli di Maria. Ha frequentato

molto l'eretico Spiera, cominciando ad esprimere opinioni blasfemiche sia nei riguardi di Roma che di Wittemberg. Una volta, ha detto di essere nemico di Dio, e che è terrificante cadere nelle mani del Dio "misericordioso". Tutto sommato, Vergerio non fu però un carattere originale, né un capo sicuro, avendo sempre bisogno d'un movimento a cui aggregarsi, ogni qualvolta gli pareva che promettesse bene.

[p.585] Vergerio fu un rinnegato che non ispirò molta fiducia nemmeno ai suoi nuovi compagni di fede; metteva in ridicolo la "idolatria" romana, la liturgia e il culto della Madonna (iperdulia), ma in maniera tale che anche i protestanti erano irritati e scandalizzati dalle sue canzonature; anche lui chiamava il papato un'invenzione del diavolo, i vescovi "pezzi di carne con una mitra sulla testa", epperò se ne traeva la sensazione che non credesse né al dio né al diavolo. Pare che avesse una sua immagine degli italiani che — in fatto di religione — erano assai più progrediti dei creduli, ingenui tedeschi, invischiati ancora nei loro battibecchi teologici. Lui non era dedito e ligio alla Bibbia al pari dei tedeschi.

Vergerio, nato a Capodistria, giurista per formazione, mortagli precocemente la moglie, aveva preso gli ordini, e avrebbe potuto esser soddisfatto dei suoi successi se fosse stato solo ambizioso. Per i suoi princìpi gli fu preclusa la partecipazione al Concilio di Trento. Una spregiudicata valutazione fa senz'altro ritenere che la sua collera concorse a spingerlo all'aperta rottura con Roma; il che non esclude che la sua esperienza al capezzale di Spiera maturasse in lui una piena libertà interiore; nella sua biografia di Spiera, infatti, non si contenta più di chiedere l'abolizione degli abusi, ma si ribella già al papato sul piano dei dogmi. A Venezia, fu posto due volte sotto accusa; ma poiché doveva esser portato a Roma, dinanzi al foro della Curia, e vedeva già certa la sua morte, fuggì dall'Italia, continuando la sua polemica antipapale in ogni luogo dove lo conducesse la sua agitata vita di profugo: in Svizzera (dal 1549), specie a Poschiavo, poi a Tubinga (dal 1553), infine in Polonia (dal 1556). Fu in rapporto con l'imperatore Massimiliano II e con Elisabetta d'Inghilterra, avrebbe messo volentieri lo zampino in tutti gli intrighi con cui prìncipi protestanti e filo-protestanti inseguivano i loro meschini obiettivi, procurandosi comunque anche delle benemerenze circa la diffusione dell'evangelio nei paesi dell'Est; promosse la realizzazione d'una traduzione della Bibbia nello slavo meridionale, e fu uno degli italiani che per poco non fecero vincere il protestantesimo in Polonia, scrivendo instancabilmente contro il nunzio vaticano Lipomano e contro l'ancor più pericoloso Osio, vescovo di Ermland. All'età di 59 anni, il vescovo Vergerio pensò, pare, a seconde nozze, di cui non si sa nulla. Morì a Tubinga nel 1565.

[p.586]

Spiera — Francesco Spiera (1502 — 1548), del quale si è poc'anzi parlato come d'un uomo libero, al quale P.P.Vergerio dedicò un monumento biografico, non era un religioso, ma un semplice avvocato di Cittadella (presso Padova) con simpatie luterane; non riuscì a sopportare la ritrattazione a cui fu costretto, il che provocò la sua fine. Timidamente, per amor della famiglia, aveva rinnegato i princìpi della Riforma, e poi pubblicamente, a Venezia e a Cittadella, nell'estate 1548. Di conseguenza, vergogna e rimorso si erano

impossessati di lui, in maniera irreversibile. Morì poche settimane dopo la sua abiura, nella disperazione, forse per suicidio, non si sa con certezza. Allo sventurato giurista veneto, Calvino, duro e intollerante come sempre, lanciò le sue maledizioni perfino nella tomba.

Paleario — Tra le vittime italiane della Controriforma vi fu anche Aonio Paleario (1500-1570), il cui nome è del resto un esempio della latinizzazione, divenuta una moda ridicola non solo in Germania: il suo vero nome era Antonio Della Paglia. Apparteneva alla cerchia degli umanisti sostenuti dalla vanagloria del papa Leone X, fintanto che la Chiesa non si rese conto del rapporto tra Umanesimo e Riforma. In gioventù scrisse un poema didascalico abbastanza ortodosso sull'immortalità dell'anima, stampato nel 1536 e dedicato al vescovo Vergerio. Contro di lui, subito dopo l'introduzione dell'Inquisizione a Roma, fu istruito un processo (1542) per eresia a causa d'un suo scritto sull'insufficiente passione di Cristo, malgrado la protezione accordatagli dal cardinale Sadoleto. Nella sua difesa, Paleario negò la sua adesione ad Erasmo e ai riformatori tedeschi, trovando tuttavia in essi parecchie coincidenze con riconosciuti padri della Chiesa; diceva di non paventare la morte sul patibolo, e che in quei tempi un buon cristiano non poteva morire sul suo letto.

Nel periodo antecedente questo processo cade anche la sua requisitoria contro il papato, sia contro l'egemonia del clero sia contro singoli dogmi; nondimeno, questa temeraria "Accusa dei vescovi romani e dei loro seguaci" non venne pubblicata, restando sconosciuta all'Inquisizione. Paleario venne assolto e ottenne una cattedra universitaria a Lucca (1546). Nel 1959 fu nuovamente accusato, stavolta a Milano, e di nuovo assolto. Solo sotto Pio V l'Inquisizione procedette senza riguardi; Paleario fu accusato per la terza volta nel 1567 (una delle imputazioni era di aver criticato l'inumazione dei defunti nelle chiese), trascinato a Roma nonostante l'età e le malattie e costretto — con torture psichiche — ad un'abiura, in particolare ad accettare la tesi che un papa, seppure nella condizione di peccato mortale, è il signore assoluto della Chiesa. In seguito, sembra aver ritrattato coraggiosamente tale ammissione estorta con la violenza, per cui — quale eretico recidivo — andò incontro alla morte con una serenità che ricorda la fine di Socrate.

[p.587]

Curione — Quale protestante ortodosso ci si presenta, nei suoi scritti e nelle sue avventurose peripezie, Celio Secondo Curione (Torino 1503 — Basilea 1570). Ne fecero un uomo libero le opere di Lutero, di Zwingli, di Melantone, ma anche le satire di Erasmo; si dice che in un convento avesse messo la Bibbia al posto d'una reliquia. Un'analoga impertinenza gli valse il carcere dell'Inquisizione di Torino, donde riuscì ad evadere in modo romanzesco. In una chiesa suscitò comprensibile scandalo gridando al predicatore che insultava Lutero: "Voi dite tutti menzogne!". Lui stesso ci ha descritto la sua fuga avventurosa con spirito umoristico, ma anche con ironia, sul presunto aiuto divino che l'avrebbe propiziata: come ingannò il carceriere, come si fece liberare dalle catene prima una gamba, porgendo però, per il nuovo incatenamento, un pantalone imbottito, superando alfine il muro della prigione dopo un voto con cui aveva canzonato la provvidenza divina: "Così fu fatta la magia che mi salvò, come se Cristo in persona mi avesse salvato." Riparò a

Venezia, poi alla corte della duchessa Renata, da ultimo in Svizzera. Soggiornò ancora a Venezia, in Valtellina e a Losanna, pubblicando libelli e pasquinate contro il papato e traduzioni dei dialoghi di Hutten; gli fu imputato non so quale grave misfatto morale, come a quasi tutti gli umanisti italiani. Tenne vivaci rapporti col potente Calvino; ma è indubbio che, nella realtà, Curione — con la ragione o col cuore — stesse dalla parte degli spiriti liberi, tant'è vero che fu spesso e variamente incolpato di simpatizzare con gli indifferentisti, con gli antitrinitari e persino coi battisti. E partecipò, pur senza fare il proprio nome, ad una protesta contro la pena di morte per gli eretici, oltre che ad uno scritto contro l'esecuzione di Serveto.

La sua vita di fuggiasco lo portò anche in Piemonte (dopo il 1530). Qui strinse amicizia con Fulvio Pellegrini, noto col nome di Moretto o Morato, padre della straordinaria donna sempre celebrata, quando si parla di protestanti italiani, col nome di Morata

[p.588]

Olimpia Morata — La figlia dell'umanista Pellegrini — Olimpia Morata (1526-1555) — suscitò, ancor sedicenne, grande scalpore per aver letto un componimento latino alla corte di Ferrara, dove suo padre era istitutore del principe. In tal modo divenne una specie di damigella o compagna di giochi della principessa Anna d'Este. Morto suo padre, Olimpia cadde in disgrazia, per cause a noi ignote[37].

Anche lei cercò riparo in Germania, però non valicò le Alpi — come fecero altri luterani e calvinisti italiani — per ottenere prebende nel movimento protestante, bensì quale sposa d'un medico tedesco, Grüntler di Schweinfurt, che studiava in Italia e aveva sposato Olimpia nel 1550. Dopo una tappa ad Augusta, la giovane coppia si stabilì nella città del marito. Il quale si diede alla sua professione, mentre Olimpia — mediante lettere e traduzioni — si dedicò ad un umanesimo ideale e appartato; incitò tuttavia i suoi connazionali a tradurre in italiano le opere di Lutero per la diffusione della "verità".

Su di lei si abbattono ora le tempeste che da tempo incombevano sulla Germania per la subdola politica dell'imperatore. Il margravio Alberto di Brandenburgo si scaglia di sua iniziativa contro la città di Schweinfurt per conquistare da là i vescovati di Bamberga e di Würzburg. Schweinfurt viene assediata dai vescovi (1553) i quali la conquistano dopo mesi di epidemie e di carestia, mentre le loro truppe uccidono e saccheggiano. Spogliata di tutto, la famiglia Grüntler è catturata e infine tratta in salvo. Il conte di Erbach la insedia a Heidelberg, dove il medico otterrà una cattedra. Sennonché, durante le privazioni dell'assedio, Olimpia ha contratto una malattia mortale, forse una forma di tubercolosi.

La città di Schweinfurt ha onorato la sua famosa concittadina con una vuota, patetica epigrafe, fatta apporre alla casa del dottor Grüntler. La fama della Morata fu meritata con

[37] Probabilmente la sua cacciata fu parte dei molti provvedimenti adottati dal Duca di Ferrara contro sua moglie, la protestante Renée de France.

fatica, e riguardò in un primo tempo il suo sesso: una donna, e per giunta un'italiana, che ha operato e sofferto per la causa della Riforma. Se così non fosse, una storia della liberazione dello spirito non avrebbe bisogno di ricordarne la figura.

[p.589]

Ochino — Torniamo agli uomini. Tra i quali c'è un temperamento anche più moderno dello stesso Paleario; uno che, indubbiamente, fu ancor più spirito libero che riformatore: Bernardino Ochino da Siena (1487-1565). Non era lui ovviamente — come almeno una dozzina di altri spiriti liberi del Cinquecento — l'autore del leggendario libro dei Tre impostori; è tuttavia significativo che Thomas Brown, nella sua "Religio medici", indichi lui come l'autore dell'opera maledetta; non foss'altro perché ha scritto certamente l'esecrato libro contro la monogamia. Per noi, Ochino acquista importanza perché realizza l'evidente collegamento tra il riformismo italiano e il libero socinianismo.

Dev'essere stato uno spirito incandescente, avendo cercato in principio la pace in un'ascesi sempre più inflessibile; si poteva immaginare che avrebbe ricalcato le orme del fanatico Savonarola. Anche lui ebbe, come predicatore, un successo impensabile; la sua eloquenza, il suo aspetto e la sua rinomanza ne fecero un beniamino del popolo, e quindi un personaggio di spicco all'interno del suo ordine. Dal 1539, fu vicario generale dei Cappuccini.

Già per tempo Ochino rivelò una propensione per un'indeterminata eresia a cui l'avevano sospinto i mistici, Lutero, e inoltre la personalità di Juan de Valdés. Ma la rottura con la Chiesa cattolica vi fu soltanto nel 1542, allorché Ochino predicò una volta contro l'Inquisizione che proprio allora, con una speciale bolla papale, era stata riorganizzata in Italia come arma principale della Controriforma. Fu accusato, e si rese conto che l'avrebbero fatto tacere in ogni modo, che o avrebbe rinnegato il vangelo oppure l'aspettava la morte. Così decise di fuggire. Lo ritroviamo nel 1547 ad Augusta, da dove Loyola voleva ricondurlo a Roma con l'astuzia, Carlo V con la forza; il Consiglio di Augusta gli permise di svignarsela. Per vie traverse, passando per la Svizzera, approdò in Inghilterra, dove predicò e scrisse contro il papato. Anche di là scampò alla reazione cattolica, fatta dalla sanguinosa Maria, ritornando in Svizzera. Ma non trovò requie. Piano piano, era diventato "l'eretico", anche rispetto ai dogmi del Vangelo protestante. Lo si accusava di aver negato il libero arbitrio nei suoi "*Labirinti*" (il libro dedicato nel 1561 alla regina Elisabetta d'Inghilterra), e di aver addirittura sostenuto la poligamia nei "*Dialoghi*" (1567); forse l'autore era soltanto più superficiale, più frivolo di Lutero, o forse era più sincero e onesto di Lutero, che su quei due problemi non sapeva che dire, che sul libero arbitrio doveva lasciarsi ammaestrare da Erasmo, e che, contro la propria convinzione, s'inchinava penosamente al langravio dell'Assia, per sua natura assai incline alla poligamia. Molto lentamente, da mistico fervente, Ochino si era evoluto attraverso le dottrine riformistiche fino a quella libertà di spirito che non poteva rassegnarsi neppure al più modesto dogmatismo dell'incipiente Riforma; per lui — come per gli altri sostenitori italiani dell'evangelismo — il fossilizzato, schematico formalismo del Seicento sarebbe stato ancora più insopportabile del cattolicesimo che avevano ripudiato. Del suo compagno di fede, l'antitrinitario Valentino Gentile, torneremo presto a parlare.

[p.590]

Palesemente, nella sua vecchiaia, Ochino fu assai vicino al movimento dei sociniani, forse di propria iniziativa, forse per influsso di Castelio; al che va forse collegata la decisione di recarsi in Polonia quando (principalmente per il presunto favoreggiamento della poligamia) fu espulso con grande durezza dalla Svizzera, non trovando accoglienza neppure a Norimberga. Scacciato anche dalla Polonia, il settantasettenne vegliardo morì circa un anno dopo in Moravia, nell'abitazione d'un eretico italiano che colà aveva trovato rifugio presso una comunità battista.

Renata di Ferrara — Ora, prima di passare da Ochino ai conclamati antitrinitari d'Italia, devo ricordare ancora due singolari figure — una duchessa e un poeta misterico — per evidenziare in quali difficili condizioni vivevano i seguaci dell'evangelismo in Italia. Dove, come da per tutto, essi furono numerosi durante i primi tre decenni dopo la comparsa di Lutero. Costoro non avevano, però, la rigida fede nella Bibbia e in Cristo peculiare a Lutero e ai suoi seguaci; i loro prìncipi non avevano — come in Germania — la speranza di trasformare, con l'aiuto della Riforma, i loro piccoli feudi in piccole monarchie. Si rammenti con quanto meschino clericalismo, con quanta inflessibile fede nella Bibbia i prìncipi tedeschi accettarono da una parte il luteranesimo, dall'altra il calvinismo (pur non trascurando perciò i loro interessi temporali), e si consideri per contro con quanta libertà una principessa italiana si comportò di fronte alla Riforma.

Penso qui alla duchessa Renata di Ferrara (1510-1576), una donna di straordinarie doti, che avrebbe forse avuto un ruolo nella storia del mondo, se oltretutto fosse stata anche bella. Con un diritto ereditario diverso da quello della legge salica, Renata (più nota col nome di Renée de France) quale figlia di Luigi XII, sarebbe potuta diventare regina di Francia; eppoi essa aveva pensato di diventar moglie di Carlo V, di Enrico VIII, oppure dell'elettore Gioacchino di Brandenburgo; il conestabile di Borbone, eterno pretendente, si candidò alla sua mano; alla fine, la politica francese la destinò a sposare Ercole II d'Este, futuro duca di Ferrara. Si sa — non foss'altro dal "Tasso" di Goethe — quale importanza avesse la corte di Ferrara per i poeti italiani; così era già all'epoca di Renata. Rientra inoltre nell'immagine di quest'ambiziosa duchessa di aver avuto tenuto lo zampino nella congiura dei Fieschi (1547) a Genova.

[p.591]

Renata era francese fino al midollo, e già per questo nemica dei papi romani, da Giulio II a Leone X. Fece di tutto per irritare la curia di Roma, come si faceva alla corte della regina di Navarra: mangiando carne di venerdì o celebrando una messa non cattolica. Riformatori e spiriti liberi trovavano asilo presso di lei, Calvino e Marot; la poetessa protestante Olimpia Morata fu da lei scelta come educatrice della sua figlia maggiore. I papi impiegarono tutti i mezzi e gli intrighi contro i personaggi — riformati o liberi pensatori — protetti da Renata, ma contro la sua persona erano impotenti, fintanto che la corte francese li proteggeva. Fu allora che, contro di lei, venne sobillato il duca. Del quale abbiamo una lettera (del 1554, quindi dopo più di 25 anni di matrimonio) indirizzata al re Enrico II di Francia,

manifestamente "dettata" da Roma: evocando la disgrazia della casa d'Este, per il sangue reale di Francia e per l'onore di Dio, vi si supplica il re di abbandonare Renata, minacciando apertamente l'intervento dell'Inquisizione. La duchessa fu costretta a cedere, facendo professione formale (non senza un'astuta riserva) di fedeltà alla Chiesa cattolica. Ma non cessò di operare a difesa degli Ugonotti, venendo perciò in mortale conflitto col duca di Guisa, suo genero; quando questi fu assassinato, di quel delitto essa non avrà pensato diversamente da Calvino, che aveva spesso pregato Iddio — ipocritamente — per la liberazione da quell'uomo; Renata non avrà pregato, ma almeno i suoi buoni auspici erano con gli assassini. Il duca Alfonso d'Este (nel dramma di Goethe) era il figlio di questa Renata.

Negri — Francesco Negri, di Bassano, deve aver avuto una vita assai avventurosa prima di stabilirsi in Svizzera come insegnante e libero scrittore; per un amore sfortunato si fece frate, e per uno sfortunato amore diventò assassino. Aderì al movimento di Zwingli, schierandosi per una completa libertà religiosa alla Dieta di Augusta. Anche lui, alla fine, divenne sociniano. Scrisse a sostegno dell'eretico cittadellese il surricordato Spiera. I suoi contemporanei lo conobbero soprattutto per un poema assai singolare che egli definì "tragedia", dal titolo — non propriamente drammatico — di "*Libero arbitrio*". Questa curiosa opera (apparsa la prima volta nel 1546) è stata attribuita ad altri liberi pensatori italiani; ma io mi attengo — anche per il contenuto — allo storico Cantù, che non lascia dubbi sulla paternità del Negri.

[p.592] Esteriormente, presenta la forma di un pezzo teatrale; secondo lo stile dell'epoca, i personaggi potevano rappresentare senz'altro delle allegorie. La lettura ci rammenta spesso — ma è il caso di altri libelli di questa "letteratura di emigranti" — il gusto dialogico del tedesco Hutten. La tesi tendenziosa si rivela nell'obiettivo finale dell'azione: il re "Libero Arbitrio" dev'essere ucciso dall'arcangelo Gabriele e dalla Grazia giustificante, e il papa (s'intende qui Paolo III) sarà dichiarato come l'anticristo. Le situazioni alla corte papale e al Concilio di Trento vengono descritte così rozzamente, che si ha la sensazione di leggere la pagliacciata d'un diffamatorio libello protestante. Il papa ha incoronato re il Libero Arbitrio, padrone assoluto delle opere buone, riservando a se stesso tutti gli introiti di quel regno. Si sa quale importanza avesse — per la teologia del tempo — la controversia sull'inutilità delle opere buone e sul libero arbitrio: con quanta logica e disumanità Calvino negasse per motivi teologici la libertà del volere, e come Erasmo e Lutero — entrambi nel torto — si scontrassero pubblicamente su questa problematica.

Il Libero Arbitrio, in qualità di re, e il Discorso Umano, suo ministro, sono buoni cattolici e si oppongono quindi alle innovazioni della Riforma. Compaiono ora gli apostoli Pietro e Paolo, alleandosi col motteggiatore Pasquino nella condanna della Chiesa romana. Tutto si svolge a forza di concioni e repliche, senza l'ombra di un'azione. Anche la catastrofe avviene senza preparazione. L'arcangelo Raffaele e la Grazia trionfante eseguono il verdetto di morte sul Libero Arbitrio, e anche il papa — quale Anticristo — viene ucciso col coltello dello spirito, che è la parola di Dio. In precedenza, erano già apparsi in

Germania allegorici lavori teatrali, ovvero "misteri" protestanti, ostili alla vecchia Chiesa; talché la sola cosa degna di nota, nella tragedia del Libero Arbitrio, è che l'abbia composta un italiano. In Italia, difatti, si gioca coi dogmi della religione cristiana, si gioca persino in forma poetica, perché là in fin dei conti non si è luterani, non si è calvinisti (sebbene non manchi chi si dice tale), ma neppure si è cristiani. Perché in Gesù Cristo non si venera più alcun Dio.

19. IL SOCINIANESIMO

ARIANI – DENOMINAZIONE DELLA SETTA – MICHELE SERVETO – ARIANESIMO E ATEISMO – LELIO SOCINO – FAUSTO SOCINO – FRANCESCO PUCCI – ESEGESI DEI SOCINIANI – IL CATECHISMO DI RACOVIA – PECCATO ORIGINALE – BIBBIA – MIRACOLI

Ariani — La distinzione tra eretici e razionalisti si può fare per definizioni, non in una storia dell'ateismo. Perché sarà sempre e soltanto una questione di successo se, a cose fatte, i seguaci d'un determinato dogma saranno chiamati ortodossi oppure eretici. Gli ariani furono a lungo vecchi credenti, ortodossi, fino quando ebbero la meglio i trinitari. Negli ariani paesi germanici, per contro, i trinitari romani vennero considerati una setta eretica, e come tali perseguitati, finché tutti i prìncipi gotici e franchi non stipularono un accordo con Roma.

[p.593]

Basta solo leggere la storia senza il prisma della fede, sebbene essa sia scritta come un libro di leggende. E nuovamente, mille anni dopo, i nuovi antitrinitari si sentirono come i veri credenti, come i tutori del cristianesimo originario, mentre da cattolici e protestanti insieme venivano bollati come eretici, anzi non cristiani. Chi s'attiene al sistema dottrinale elaborato da Fausto Socino — con molto raziocinio e poca passione — per organizzare gli antitrinitari in Polonia in una Chiesa compatta, troverà un pizzico di illuminismo, molta tolleranza e nessun ateismo in quegli antitrinitari che, da allora in poi, si chiameranno Sociniani; ma chi tiene presente come l'ala sinistra dei sociniani ripudiò con la Trinità anche l'adorazione del Cristo, come gli spiriti inquieti dei Paesi occidentali cercarono e trovarono protezione presso i sociniani, come le idee politiche sovversive dei battisti si collegarono ai costumi battesimali dei sociniani, come infine i profughi sociniani furono accolti in Olanda quali fratelli da tutti i partiti radicali, come forse anche in Germania il razionalismo venne preparato grazie alla diffusione di scritti sociniani, ecco, costui non dubiterà del fatto che Deismo e Illuminismo fossero stati influenzati in modo determinante dal movimento sociniano. Per questi nessi storici, la setta dei sociniani va qui analizzata più a fondo di qualsiasi altra fra le molte sette cristiane.

Denominazioni della setta — Le difficoltà d'una intelligibile esposizione incominciano già col nome della setta. La quale esisteva già da alcuni decenni, da quando ricevette un

suo catechismo dalla fatica diuturna di Fausto Socino, prendendo nome da lui; ma in un primo tempo dagli avversari, giacché molti antitrinitari rifiutarono di designare la propria convinzione religiosa col nome d'una persona. Negli oppositori, comunque, l'appellativo di "Sociniani" conservò un'eco spregiativa. Analogamente, come già presso i Romani la denominazione di "Epicurei" assunse un secondo significato ingiurioso (mantenutosi per quasi 15 secoli!), come presso i primi cristiani certe denominazioni eretiche, che significavano solo l'adesione a presunte false dottrine, venivano caricate dagli ortodossi di sensi e intenti spregiativi, il medesimo accadde — a partire dal XVII secolo — in particolare con la definizione di "sociniani".[38]

A questo proposito, sarebbe necessario scrivere una storia di siffatti improperi; sarebbe uno spietato contributo alla storia della stupidità e malvagità umana. Senza contare che la voce fonetica "sociniano" non ha ancora perduto la sua accezione maligna. Alcuni anni orsono, parlavo con un chierico cattolico sulla concezione religiosa di Bismarck; allorché io respinsi l'ipotesi che fosse stato ateo, mi sentii replicare duramente: "Allora era un sociniano!". Risultò poi evidente che dei sociniani quel parroco non sapeva nulla, eppure associava vagamente a quell'epiteto l'idea negativa d'un materialista o d'un naturalista.

[p.594]

La dubbia fama di aver fomentato e propagato in massima parte l'odio contro i sociniani non spetta neppure a Roma, bensì alle sette protestanti. Questo fenomeno ha le sue buone ragioni interne. Ai cattolici poteva esser ben gradita una setta evangelica, perseguitata per mezza Europa, una setta che comprometteva il protestantesimo ecclesiastico a cagione dell'insubordinazione, oltre che rivendicando e insistendo sul raziocinio. Solo nei territori mezzo asiatici — in Ungheria, in Transilvania, in Polonia — i sociniani ottenevano un potere che sembrò farsi pericoloso anche per il cattolicesimo; tanto che là, difatti, i Gesuiti della Controriforma radunavano tutte le loro forze e avviavano la lotta contro i calvinisti, i luterani e i sociniani, con ugual successo.

Nei paesi più occidentali, invece, i cattolici, o erano essi stessi perseguitati (come in Olanda e in Inghilterra), oppure il protestantesimo sembrava loro il nemico peggiore. Solo in Germania, dove la Riforma aveva assunto strutture assai rigide, si temevano nuovi mutamenti e nuovi disordini da parte d'una setta che negava la divinità di Cristo. La

[38] *Unitari* fu invero la loro denominazione preferita; secondo il gusto odierno essi si sarebbero chiamati piuttosto *Monisti*, come d'altronde non avrebbero avuto nulla da ridire contro la definizione di *monarchisti*. E nemmeno contro l'appellativo di *Collegianti* e *Profetanti*. In Polonia costoro si chiamarono anche *Africani* (richiamandosi forse a sinodi tenuti in Africa?) o *Ebioniti*, in Olanda *Alogi* e anche *Mennoniti* : una denominazione che essi respingevano tanto più decisamente in quanto Menno Simonis era stato un anabattista ed essi stessi usavano sì battezzare solo gli adulti, con l'immersione di tutto il corpo, però non immergevano per la seconda volta i bambini già battezzati. Ciò nondimeno a loro, anche in Polonia, non fu risparmiato il nome di *Ribattezzatori* o *Novobattezzanti* (in polacco *nowo-chrzczenczy*). Ovviamente, vennero registrati anche sotto la rubrica di Ariani. Ma ci si imbatte anche nel nomignolo di *Plotiniani*. Plotino (morto nel 376) fu uno strano santo dell'epoca delle polemiche clericali sull'arianesimo, nient'affatto d'accordo su tutti i punti con i rigorosi seguaci di Ario, e perciò nelle grazie di Atanasio. Chi desidera saperne di più su questo teologo, si legga il IV libro nella prima parte della "Storia della Chiesa e degli Eretici"di Arnold, che a ragione si dichiara "apartitica" nel titolo.

quale, ai tanti piccoli "papi" protestanti, appariva come il pericolo più grave. In fondo, i primi riformatori non volevano altro che purificare la Chiesa, scavalcando di gran lunga la Chiesa romana nella profonda intimità della fede e nella fiducia riposta nella Bibbia. Ma ecco che il socinianesimo veniva proprio dall'Italia, ed era collegato col platonismo pagano del Rinascimento!

- Ma chi fu il primo rianimatore dell'antico arianesimo, che solo fortuitamente assunse il nome di socinianismo?

[p.595]

Reviviscenza dell'arianismo — Ecco, là dove un riformatore era nel contempo un valente organizzatore, o, per circostanze casuali, veniva indotto a fondare una Chiesa durevole, là sembra anche semplice ricondurre la nuova dottrina alla persona che l'ha creata; basta soltanto chiudere ufficiosamente gli occhi davanti alle contraddizioni nella sua personalità, oltre che agli influssi stranieri sulla sua dottrina. Dove però il movimento non è giunto a configurarsi in una duratura immagine — come nel caso degli antitrinitari — , lì si riconosce la complicatezza che si preferisce non vedere quando si tratta di Lutero e Calvino. La formula della doppia verità aveva concesso alla teologia ogni privilegio di fronte alla filosofia, ma non aveva impedito che, assai per tempo, un certo razionalismo si rivoltasse contro l'irragionevolezza o la sovrarazionalità di alcuni dogmi.

Quando, col vittorioso progredire della Riforma, venne offerto un esempio della possibilità di contrapporsi al dogma, si fecero subito conoscere — nella Germania meridionale e in Svizzera — pochi singoli antitrinitari, ma senza successo: uno di loro fu decapitato nel 1529 a Costanza, un altro a Basilea. Purtuttavia gli scritti di costoro parvero ai riformatori più risoluti talmente pericolosi, che nella diplomatica Confessione di Augusta si ritenne necessario ribadire il mistero della trinità contro i vecchi ed — esplicitamente — i nuovi "ariani". Gli autori della Confessione augustana li chiamarono "samosatesi", intendendo i seguaci dell'arianesimo. Qui, però, non è il nome quello che conta; da 1200 anni non era mai cessata la ribellione al sovrarazionale dogma della trinità, e questi eretici — monoteistici o unitari — erano stati insultati e attaccati in tutti i modi, sia che chiamassero se stessi ariani sia che respingessero tale denominazione.

[p.596]

Non c'è bisogno ch'io riproduca l'intera storia del pensiero ariano scritta dal gesuita Louis Maimbourg[39] per illustrare il riemergere di quell'antica eresia nel XVI secolo. E ancora: una cosa è che Ario, nel IV secolo, respinse quale credente tradizionalista l'innovazione di Atanasio, tutt'altra cosa è che dodici secoli dopo, un libero pensatore negasse la Trinità, diventata nel frattempo — è necessario ripeterlo — una delle principali dottrine ortodosse del cattolicesimo.

[39] Dalla *Histoire de L'Arianisme* in tre volumi del gesuita Louis Maimbourg (1610-1686) c'è comunque molto da imparare, anche se l'autore vi si dimostra credulone e traboccante d'odio come può esserlo un vecchio padre della Chiesa. Maimbourg venne successivamente condannato, avendo preso partito a favore della Chiesa gallicana contro Roma. Intanto, nella sua "Storia dell'Arianismo", egli appare più papalino del papa, predicando ad ogni pie' sospinto lo sterminio degli eretici col ferro e col fuoco.

Ario era stato solo conservatore; i nuovi ariani erano invece ribelli, ribelli contro gli antichi statuti romani, ma anche contro le nuove istituzioni ecclesiali protestanti. Non ci si dovrebbe pertanto meravigliare del fatto che questa radicale insurrezione contro il dogma si presentasse nei paesi romanzi, mentre la Riforma — che, appunto, non voleva essere una rivoluzione — modificava poco o punto del vecchio arsenale dogmatico. La Riforma, soprattutto in Germania, affermava anzi di restar fedele alla Chiesa com'era stata fin allora, e di voler correggere solamente gli abusi; insomma, la Riforma tedesca era — per sua natura — più pratica e morale che teologica. I solitari pensatori di Spagna e d'Italia, i quali non avevano intorno a sé nessun popolo in cerca di libertà e dietro di sé nessun principe avido di territori, si spinsero più avanti perché, senza obiettivi politici, mettevano in campo logica e filologia soltanto per battere il dogma.

Lo stupore per l'apparentemente subitanea affermazione dell'arianesimo "romanico" ha indotto molti a far risalire tale movimento ad Erasmo, il quale una volta ebbe a dire: "Io sarei stato dalla parte degli ariani, se anche la Chiesa l'avesse fatto." Il che voleva dire solo noncuranza, indifferenza per tutte le brighe e le zizzanie teologiche. Tutt'al più egli poteva essere un ispiratore, essendo lui pure un alunno dell'umanesimo italiano che aveva spianato il terreno a tutte le forme del moto inizialmente così indistinto, quindi anche a Riforma e arianesimo. Ma è pur vero che l'appartato Erasmo, il quale si diceva "lucianista" e persino ateista, soltanto dalla sua umana debolezza fu trattenuto e impedito dal pronunciarsi contro Roma; quanto all'optare per Lutero o per Ario, anche questo doveva sembrargli una nuova, meschina bega teologica. Va da sé che, nella lotta per la trinità, egli stava interiormente dalla parte della logica e della filologia; giammai il suo Cicerone avrebbe creduto in una trinità. Questo indifferentismo erasmiano era talmente noto, che un avversario cattolico lo chiamava per celia Ariasmo invece di Erasmo; con una battuta analoga, un sociniano diceva Satanasio per Atanasio.

[p.597]

In Italia, gli intellettuali, e con essi il ceto medio colto, a maggior ragione i prìncipi, si erano interiormente affrancati — in virtù del Rinascimento — dalla fede religiosa; si erano nauseati della Chiesa, solo che non trovavano il coraggio di rompere con essa anche esteriormente. Orbene, quando venne d'oltralpe la notizia che la Germania e la Svizzera avevano intrapreso con successo la lotta contro Roma, fu questo il segnale — per gli umanisti italiani — che potevano porre fine alla loro usata ipocrisia. Il che essi fecero, però, in maniera assai diversa dai credenti protestanti tedeschi. Da un lato, si diedero subito alla critica dei dogmi, che restavano sacrosanti per i protestanti, respingendo senz'altro la Trinità, il teandrismo e la penitenza; dall'altro, si limitarono a presentare tali arditezze all'interno di gruppi clandestini, segnatamente in Italia settentrionale. Il governo di Roma reagì immediatamente e assai duramente a tutte queste conventicole protestanti o ariane, per cui numerosi italiani, in qualche modo allontanatisi dal cattolicesimo, si rifugiarono a Ginevra. Qui troviamo già — intorno al 1550 — i due italiani che in seguito contribuirono molto alla diffusione dell'arianesimo nell'Europa dell'Est: Lelio

Sozzini e Biandrata. Ma anche Ochino e Gentile fanno parte della colonia italiana di Ginevra.

Michele Serveto — Già dal raffronto degli anni si evince che Michele Serveto, l'ariano dell'età della Riforma più famoso a causa del suo martirio, non è da riguardare in realtà come il primo antitrinitario dei paesi neolatini; anzi, non è da escludere che la sua terribile fine abbia avuto un effetto paralizzante sul dinamismo, già piuttosto esiguo, degli italiani.

All'apparizione di Serveto non posso qui riservare maggiore spazio, dal momento che quest'uomo non fu certamente un negatore di Dio, essendo tutt'al più — nel senso anche della Chiesa riformata — un non cristiano. Miguel Servet era spagnolo, nato probabilmente nel 1511. I suoi rapporti personali con Lutero hanno tutta l'aria d'una leggenda. Ben presto si diffuse la voce che questo spagnolo, residente allora a Basilea e a Strasburgo, nel suo primo scritto (1531) si era pronunciato in senso ariano sulla divinità di Cristo. Trasferitosi in Francia, diventò dottore di medicina, pur continuando la sua critica biblica, e pubblicò nel 1553 la sua opera principale a cui, con ostinazione e noncurante dei moniti di Calvino, aveva lavorato molti anni: "*Christianismi restitutio*", ovverosia l'ennesimo tentativo di ritornare ad un cristianesimo delle origini.

Si calcola che di quest'opera — bruciata insieme col suo autore — esistano oggi non più di tre esemplari. In essa, egli definisce la dottrina trinitaria non biblica, triteistica, anzi ateistica. Serveto non aveva ancora riconosciuto il libro; ma ormai non era più un segreto, e Calvino, che già l'aveva minacciato di morte, divenne il suo nemico mortale. Lo denunciò infatti all'Inquisizione francese che condannò lo spagnolo al rogo ma lo lasciò scappare (forse per irritare Calvino). Serveto intendeva fuggire in Italia attraverso la Svizzera, e fu così imprudente da prendere la via per Ginevra. Qui Calvino ottenne il suo arresto e, non senza infame ipocrisia, la sua condanna. Serveto non cercò spontaneamente il martirio; su alcuni punti secondari (battesimo infantile) si disse disposto a ritrattare, e sulla questione della trinità si disimpegnò con scolastiche distinzioni. A Ginevra c'era un forte partito di "libertini", deciso a proteggere l'eretico dalle grinfie di Calvino.

Ma i teologi di quattro città svizzere si pronunciarono per la pena di morte, e il Consiglio di Ginevra cedette. A questo punto Serveto sembrò vacillare, fino a supplicare Calvino per un atto di clemenza. Ma quando Calvino si mostrò inesorabile, Serveto salì il patibolo senza ritrattare nulla, il 27 ottobre 1553. Alla data del 27 ottobre 1903 — 350 anni dopo quella morte sul rogo —, sul luogo dell'esecuzione è stato eretto un mausoleo espiatorio, la cui grottesca epigrafe realizza il pio gioco di prestigio di esaltare e di scusare insieme — con parole di profonda venerazione e gratitudine — l'assassino del coraggioso eroe al quale il *monument expiatoire* è consacrato!

[p.598]

La storiografia popolare è in Germania talmente protestante, che noi ne sappiamo molto di più sulle vittime dell'Inquisizione cattolica che sulle vittime della frenesia persecutoria della Riforma. Lo spagnolo Serveto — oltretutto eccellente medico e fisiologo — venne

bruciato vivo, tra infernali supplizi; Calvino era in questo l'uomo di Dio sanguinario, Melantone il cane Bucerus ("a Serveto si dovrebbero strappare le budella dal corpo"), mentre gli altri araldi del vangelo tedesco latravano il loro plauso. Un obbrobrio e un vero strazio!

L'eresia di Serveto consisteva appunto nel fatto che, riguardo alla Trinità (ma lui la chiamava un Cerbero!), lui risaliva al Nuovo Testamento, rifiutando tutta la terminologia teologica e negando le tre divinità uguali eppure distinte. "Nessuno ha potuto mai dimostrare e dire in che modo si possano comprendere queste tre entità, ciascuna delle quali è un Dio, come un Unico Dio, ma soltanto secondo il numero." Assai notevole è (sebbene non avesse rilievo nel suo processo, per quanto ne so) che egli abbia definito la parola Dio un *nomen appellativum*; forse ciò era per lui una scappatoia filologicamente superlativa per poter in caso di necessità — nonostante la sua professione di arianesimo — chiamare divino Gesù Cristo "come l'imperatore Augusto era un dio per Virgilio".

Arianesimo e ateismo — Qui non posso non inserire un'osservazione che riguarda tutti gli ariani, ma anche i sociniani, e che a me sembra di basilare importanza per il rapporto di queste dottrine col deismo e con l'ateismo. Nelle controversie scolastiche, che per oltre mille anni avevano trattato la dogmatizzata teoria trinitaria, non si faceva che spaccare e suddividere sempre i medesimi concetti, senza che uno dei dottori della Chiesa osasse mai esprimere dubbi sull'inintelligibilità del dogma. Ma non appena la ragione umana, col Rinascimento, s'azzardò a muoversi, l'antico arianesimo assunse un nuovo significato. Intanto, però, la Chiesa cristiana si era identificata a tal punto con la dottrina trinitaria, che la religione che riconosceva come Dio solamente una delle tre persone cessò di essere un Cristianesimo. Era dunque assai naturale che gli ariani del XVI secolo attaccassero — oltre alla Trinità — anche il clero, e addirittura i sacramenti. In tutte queste cose, essi erano davvero molto simili ai futuri deisti, i quali si richiamarono in effetti al giudizio di condanna di Serveto: che è un sacrilegio, anzi pura empietà senzadio, stabilire l'esistenza di tre Déi.

[p.599]

Ora, l'accusa di ateismo contro gli ariani (nonché contro sociniani e deisti) fu lanciata invero senza tanti complimenti, senza ponderazione e senza motivazioni, ma come il tentativo più elementare di consegnare l'oppositore teologico nelle mani del boia. In altri termini, come un'offesa che poteva — e probabilmente doveva — avere effetti mortali. A ben guardare, i teologi ortodossi, solo che si ponessero sul terreno della comune fede popolare, potevano lanciare tale accusa in buona coscienza. Per il popolo cristiano – immerso nella quotidianità della sua fede — Gesù Cristo non era solamente una persona della divinità, il Figlio, ma era senz'altro il Dio, il redentore dell'umanità, il giudice del Giudizio universale. Chiunque riconosceva invece — deisticamente — solo il Dio padre, negando però la divinità del figlio, costui, agli occhi del popolo, era veramente un senzadio. Allo stesso modo in cui, oggigiorno, ad un buon cattolico deve sembrare già

senzadio chi si rifiuta di venerare la vergine Maria, la madre di Dio, la quale non fa parte della trinità, e purtuttavia — nel cuore di genuini cattolici italiani e spagnoli — è diventata essa stessa un Dio[40].

Si noterà, spero, come io sia assai propenso a cercare ragioni attenuanti, quasi giustificative, per gli assassini di Serveto; la psicologia del criminale sanguinario, in fin dei conti, è anch'essa psicologia.

Non è inverosimile che proprio la diffusione in territorio svizzero di comunità ariane esasperasse fino alla rabbia la preoccupazione di Calvino; tanto per cattolici quanto per protestanti lo sterminio di quegli eretici era un'esigenza naturale, dato che solo ad un ateo poteva venire in mente di pretendere tolleranza o libertà di coscienza. Ci si può tuttavia immaginare quali ripercussioni avesse la rappresentazione dell'atroce esecuzione di Serveto sugli ariani italiani, nessuno dei quali desiderava correre il rischio del martirio.

[p.600]

Lelio Socino — Lelio Sozzini (che poi, nel barbaro Occidente e Oriente d'Europa, si chiamò Socino, acquistando notorietà sotto questo nome, ragion per cui adotterò la forma di Socino per lui e per il suo nipote) aveva 28 anni quando Serveto fu ucciso. È probabile che già in Italia avesse fatto parte di conventicole ariane, quindi aveva allacciato relazioni con diverse sette evangeliche in Svizzera, Germania e Austria, nonché con riformatori polacchi in Boemia, avendo perso i suoi beni per effetto dell'Inquisizione papale. La morte di Serveto, avendo come conseguenza l'estinzione del movimento ariano in tutta la Svizzera, spaventò anche Lelio Socino, al punto che non s'azzardò più a presentarsi in pubblico a favore della riforma ariana.

E il suo nome sarebbe oggi dimenticato se non fosse, in tutta certezza, il nome d'una setta, se un suo nipote — in circostanze più favorevoli — non si fosse fatto carico della missione dello zio: senza la forza o la passione del genio, ma con la caparbietà e l'ambizione d'un talento organizzativo. Lo zio, che aveva frequentazioni amichevoli coi più importanti teologi delle due nuove Chiese (Bullinger e Melantone) non meno che — in Boemia e più tardi (1558) in Polonia — coi Fratelli Boemi, si accontentava di irritare i signori con la modesta esposizione dei suoi dubbi, ma, per il resto, cercava di nascondere al mondo i suoi scritti e i suoi appunti, e quant'altro riguardasse la sua persona. È a tutt'oggi un

[40] Non sarebbe impossibile che da ciò si sviluppasse un ulteriore dogma sulla divinità di Maria; allora si chiamerebbero di nuovo eretici quanti non credessero in codesta dottrina. Già oggi [1920] non si è del tutto senzadio qualora si negasse bensì Dio, avendo tuttavia fiducia nella Madonna. Assai bellamente il fenomeno viene rappresentato in una piccola storia di Multatuli, [pseudonimo dello scrittore olandese Eduard Douwes Dekker, 1820-87, autore di scritti contro il colonialismo europeo, NdT] intitolata "Il mal di mare": Un viaggiatore senza religione, vittima del mal di mare, viene ammonito e spinto a pregare da un frate scalzo. "*Mon père, je ne saurais prier…Je suis athée*!". Al che il monaco zoccolante ribatte: "*Bien, bien, j'en connais! Mais la Vierge, Monsieur, la Vierge*?" L'allegoria, che in Multatuli si cela spesso mirabilmente, ma talora anche malamente dietro la poesia, risulta appena abbozzata in questa storia: per combattere i dolori di chi dubita tante figurine di madonnine, di zinco o di piombo, hanno suppergiù il medesimo effetto che hanno gli elisir e i toccasana miracolosi del dottor Colineau contro il mal di mare.

problema aperto se Fausto Socino trovasse nelle carte di suo zio dei semplici suggerimenti per il socinianesimo, o non piuttosto il sistema bell'e compiuto.

[p.600]

Fausto Socino — Fausto Socino aveva solo 14 anni meno dello zio Lelio, essendo nato a Siena nel 1539. Mentre Lelio, giurista per formazione, padroneggiava il sapere teologico e filosofico del suo tempo, Fausto — rimasto orfano in tenera età — non imparò nulla di giurisprudenza. Pare che suo zio l'avesse educato fin da fanciullo all'eresia, destinandolo (se non si tratta d'una profezia postuma) al compimento dell'impresa: portare all'umanità la riforma ariana. Lo zio fu l'unico maestro di Fausto, forse anche più che un maestro. Probabilmente, l'unica missione della vita di Fausto Socino consistette nel pubblicare o nel sistemare gli scritti postumi di Lelio. Dopo che in Italia tutti i beni della famiglia erano stati confiscati, lo zio aveva trovato riparo a Zurigo, il nipote a Lione.

[p.601] Quando tre anni dopo (1562) lo zio morì, il nipote mise al sicuro tutte le opere postume, dando però alle stampe soltanto un commento al primo capitolo del Vangelo di Giovanni, senza citarne l'autore; e non c'è piena sicurezza se Fausto abbia utilizzato qui solo delle indicazioni orali o scritte dello zio o se abbia pubblicato il suo lavoro bell'e compiuto. Verso il 1570 seguì uno scritto sull'autorità della Bibbia; la tendenza era cristiana, il metodo già razionalistico. Ma Fausto non si sentiva ancora un fondatore di religione. Dal 1562 al 1574 visse alla corte del granduca di Firenze, quale ozioso cortigiano, per stare alla sua stessa confessione. Solo dopo questo periodo sembra essersi deciso — o essersi sentito maturo — di gestire l'eredità spirituale dello zio. Da Basilea egli pubblicò (nel 1577 e nel 1578) due libri riformistici, il primo in grande stile contrario alla dottrina ortodossa della giustificazione, il secondo contro la supposizione che gli uomini fossero creati immortali e che la morte comparisse solo come conseguenza del peccato d'origine.

Fausto, raccomandato a tutti gli antitrinitari già grazie alla nomea dello zio, diventò rapidamente noto in virtù di queste opere; venne infatti invitato da Biandrata a recarsi in Transilvania per disputare, in quella regione, a sostegno del più blando arianesimo e contro i radicali — e veramente ormai anticristiani! — "non-adoranti" (i quali dichiaravano l'adorazione di Gesù Cristo un culto meramente idolatrico). Fu un fallimento, e anche il rapporto con il connazionale Biandrata dev'esser stato sgradevole per il raffinato Fausto Socino, sicché, nel 1579, Fausto si trasferì nella vicina Polonia, dove parevano più propizie le condizioni per realizzare il compito postogli dallo zio: organizzare una riforma ariana.

Pucci — Tralascio per ora alcuni "eccentrici" italiani che, oltre ai già ricordati, cercarono oltralpe la salvezza delle loro anime, o più precisamente del loro corpo. Non posso tuttavia passar sotto silenzio — anticipando un po' i tempi — lo stravagante riformatore Pucci, sempre ricordato a distanza di secoli, tra parentesi, il quale è sempre stato considerato dai teologi protestanti di Germania, non so per quale ragione, il più irrilevante tra i liberi spiriti d'Italia.

Ora tra gli atei, ora tra i naturalisti (cioè assertori d'una religione naturale), si annovera questo Francesco Pucci, il quale nel 1592 pubblicò un libro che assicurava a tutti gli uomini, ancorché non battezzati e senza fede cristiana, salvezza e beatitudine. Morì intorno al 1600 a Praga, dove "dietro personale suggerimento d'un angelo" era rientrato nel grembo della Chiesa cattolica; mentre sembra davvero falsa la notizia che lo vuole arrestato a Salisburgo e poi decapitato e arso a Roma.

[p.602]

È difficile enucleare, dagli scritti di questo esaltato zelatore, quei pensieri che ne fanno malgrado tutto un deista, un precursore di Herbert di Cherbury. La circostanza più importante mi sembra esser questa: che Pucci non fu un sociniano, che fu aspramente contestato dai sociniani polacchi e dallo stesso Fausto Socino, ma che tuttavia, col suo cosiddetto "naturalismo", si mosse pure sul terreno dei sociniani. Pucci fu una mente disordinata e inquieta. In quanto italiano (lasciando perdere se, facendo lui il commerciante a Lione, discendesse davvero da antica aristocrazia), era ovviamente cattolico; a Lione si associò ai riformati, ma presto, tormentato da nuovi dubbi, cercò di ricongiungersi a Fausto Socino. Lo fece sempre mediante dispute e contestazioni, non già da deferente discepolo. Si ha notizia anche d'una sua adesione a gruppi di anabattisti olandesi. Perseguitato senza tregua, insultato a gara da scrittori cattolici, riformisti, luterani e unitari (oltraggiato come avanzo di galera, mostro, servo del diavolo, eccetera) si trascinò ramingo tra Svizzera, Inghilterra , Olanda e Polonia, finché trovò a Praga — non sappiamo con certezza a quale età — la quiete del sepolcro.

Il livore di tutte le sette depone a favore dell'uomo che, in ogni caso, fu un appartato eccentrico, un entusiasta: così si usava chiamare allora quegli "originali" che cercavano Dio a proprio rischio e pericolo. Tuttavia, ciò che eccitava l'odio di tutti quei dogmatici contro Pucci, è molto difficile a definirsi, proprio perché liti e polemiche si svolgevano in un linguaggio che non è più il nostro. Ho rilevato, in un'altra occasione, che la rigida fede biblica del Cinquecento ci impedisce di immedesimarci a fondo nell'anima dei teologi di allora; e Pucci, oltre tutto, non era un teologo di professione, ma un dilettante, che aspirava — come i quaccheri e i pietisti — ad interpretare la parola di Dio dal profondo dell'anima, senza i consueti strumenti dell'erudizione logica e filologica. Di nuovo, per queste diatribe verbali, si ripresentava la situazione della Scolastica che giurava su Aristotele; in entrambi i casi, mancava una seria critica.

Anche l'esegesi biblica soggettivistica era destinata a soccombere finché non si fosse cercata una risposta alle due domande: qual è il senso reale della parola biblica? e la Bibbia è effettivamente parola di Dio? Se la Bibbia passava per parola di Dio, se l'opinione d'una Chiesa impenetrabile passava per oggettiva e ortodossa, allora i luterani e i riformati — anzi gli stessi sociniani — erano in vantaggio contro un singolo isolato come Pucci, così come la Chiesa romana con la sua più vecchia tradizione era in vantaggio rispetto a tutti gli eretici. Ragion per cui un fanatico gallicano poteva affermare sarcastico che la setta del "puccianismo" era durata solo tre giorni; ma, per la verità, di questa setta non si può neanche parlare.

Eppure di Pucci si parlò molto fino a tutto il Settecento, e sempre negativamente, perché aveva anticipato con passione le tolleranti idee fondamentali del deismo: che la fede in un Creatore-dio è comune a tutti gli uomini, e naturalmente bastevole per la beatitudine, che non esiste peccato originale e che il libero arbitrio umano è in grado, senza speciale grazia, di scansare il peccato e di ottenere la salvezza.

[p.603] I sociniani esclusero quel caparbio perché non voleva riconoscere un dogma di Fausto Socino, cioè che gli uomini sono stati creati mortali; su questo punto a noi, per la verità, i sociniani sembrano più moderni di Pucci, il quale negava le conseguenze morali del peccato originale, ammettendo insieme — strano a dirsi! — quelle fisiologiche. Sennonché la collera di cattolici e protestanti uniti insieme si scaricò contro la sua tolleranza; costoro chiamavano sacrilegio il fatto che insegnasse (Arnold, II, p.315): "La sempliciotta ignoranza e miscredenza e mancanza di battesimo, laddove non vi sia malizia, non fa male a nessuno. Tutti quelli che veracemente confidano e sono affezionati a Dio vengono illuminati da un impulso divino e concordano coi veri cristiani, sempre che siano in pace e in buona fede verso ciascuno, senza perseguitare e osteggiare gli altri." Vedremo più avanti quanto più maldestramente Lamothe le Bayer motivasse la possibilità di salvezza dei non cristiani, e quanto più profondamente ed efficacemente Herbert ipotizzasse la religione naturale dei deisti.

Critica biblica dei sociniani — Ho già ricordato come sia Lelio Socino sia alcuni successori tedeschi di suo nipote facessero stupire i loro contemporanei in virtù della critica da essi esercitata sui testi della Bibbia. Il che non deve però farci sottovalutare la differenza tra i sociniani e gli autentici critici della Bibbia. I sociniani — come prima di loro i riformatori e, più anticamente, gli ariani — si erano liberati solamente dall'esegesi ortodossa dei passi biblici, non dalla fede nella Bibbia; somigliavano tutti quanti agli antichi filologi, i quali erano forti d'una interpretazione del tutto indipendente del loro Omero, accettando però sempre come un dato di fatto l'esistenza di Omero.

I sociniani negavano lo Spirito santo in quanto persona divina, ma in fondo non dubitavano sostanzialmente che la Bibbia fosse ispirata da uno spirito divino. Solo Spinoza e i deisti inglesi estenderanno la critica alle parole stesse della Bibbia, superando ogni timore reverenziale dapprima per l'Antico e poi anche per il Nuovo Testamento, e aprendo in tal modo nuove prospettive. Ma non si deve dimenticare che nei sociniani era già prefigurato ciò che successivamente ci apparirà come qualcosa di nuovo, ossia che — tanto negli enunciati religiosi popolari quanto in quelli eruditi dei sociniani — si profilava oramai la nuda e schietta religione razionale.

[p.604]

Secondo il catechismo di Rakow (Racovia), che è in primo luogo antipapista e che non vorrebbe rompere completamente con le chiese protestanti, non esiste una Chiesa visibile, affidabilmente verace. Bisogna invece interpretare la parola di Dio con l'ausilio del sano raziocinio. La dottrina del peccato originale non si trova nella Bibbia ed è palesemente

empia, in quanto fa del Dio un essere iniquo e terrificante. L'uomo è buono per sua natura. Anche i dogmi della grazia e della predestinazione vengono respinti come contrari alla ragione. Il battesimo non è stato istituito da Gesù Cristo, e pertanto non è necessario per il cristiano. Il rito dell'eucarestia è una semplice occasione di rimembranza, non un mistero. Il matrimonio è nient'altro che un contratto civile.

Per i sociniani, le rappresentazioni dell'inferno sono forse un brutto sogno, quelle della resurrezione semplicemente impossibili. Contro l'idea della risurrezione viene messo in campo, tra l'altro, che non solo i cannibali assumono carne umana come cibo; giacché anche in altre forme un corpo umano trasmigra da una persona all'altra — nel ciclo della natura — attraverso la decomposizione e la metamorfosi nelle piante, per cui sarebbe irrealizzabile, nel giorno del giudizio, assegnare ogni componente ad un singolo "titolare", e tanto meno a quello originario.

Ma la rabbia delle sette protestanti si rivolse perlopiù, notoriamente, contro il fatto che i sociniani — chiamati generalmente, appunto per questo, *unitari o antitrinitari* — respingevano il mistero della Trinità. Non bastava che, quanto all'incomprensibilità di quel dogma, potessero richiamarsi ad un pensiero praticamente sconosciuto di Agostino: *"Dictum est tamen tres personae, non ut aliquid diceretur, sed ne taceretur (*De trin., V. *9)"*.

Inoltre, i sociniani affermarono di non comprendere nemmeno il dogma dell' incarnazione, né il senso né il giovamento di essa. Dio, in realtà, non aveva che da creare gli uomini come santi o, in casi estremi, doveva migliorarli con la sua volontà; ma allora non avrebbe avuto bisogno di redimerli col sangue del suo figlio fattosi uomo.

Era naturale che i sociniani, sulla base di concezioni così razionalistiche, la pensassero in modo ereticale anche sullo Stato e sulla morale. Ecco il loro insegnamento: vi è un'unica morale buona, vale a dire quella utile per la comunità umana; la parola della legge è la vera parola di Dio; una religione, che afferma di esser l'unica vera, non tollera nient'altro, ed è quindi inaccettabile per un governo; i governi non dovrebbero occuparsi di contese teologiche e devono invece garantire piena libertà di scrivere a piacimento su religione, politica e morale; non esiste alcuna religione esclusivamente buona, mentre cari a Dio sono solamente i buoni cittadini, empi senzadio sono unicamente i disturbatori del contratto sociale. Infine, a nessun buon cristiano è lecito farsi soldato o, anche come funzionario, usare violenza.

[p.605]

Gli studiosi che proseguirono l'opera di Fausto Socino — un Crell, un Völkel — hanno già detto e dibattuto molto di quanto diventerà presto patrimonio comune dell'Occidente per opera dei deisti inglesi; praticavano specialmente l'esegesi biblica già con sorprendente sagacia, individuando perfino gli ebraismi presenti nel Nuovo Testamento. Determinante è il fatto che essi ammettevano l'esistenza d'un Dio unico, necessario, eterno ed infinito, ma non che questa idea fosse per noi naturale e congenita. E neppure della personalità di Dio e della Provvidenza noi possiamo farci un concetto. "L'immaterialismo è un ateismo

indiretto; si fa di Dio un essere spirituale per farne un nulla; giacché uno spirito è un essere puramente astratto." Alla fine, i sociniani — da autentici unitari — non fanno alcuna distinzione tra l'uomo e gli altri animali.

Tutte queste eresie, secondo il costume cristiano, erano testimoniate da passi biblici. Ma qui si deve pur distinguere tra teologi tedeschi dei sociniani da un lato, e deisti inglesi, come forse lo stesso Lelio Socino, dall'altro. Lelio era già non cristiano, al punto da affermare che si era dato troppo valore ai sacramenti. Vero è che i deisti inglesi si emancipavano solo lentamente dall'Antico e poi dal Nuovo Testamento; nondimeno essi praticarono fin dall'inizio la critica biblica con qualche libertà. In modo ben diverso dai teologi dei sociniani, i quali altrimenti non sarebbero dei teologi. Il fondamento della loro esegesi biblica era infatti un'inflessibile fede nella Bibbia. E resti affar loro il modo in cui conciliavano o dirimevano il conflitto di critica e fede.

Oltre tutto, anche sui sociniani — come, in modo sorprendente, su molte altre sette ereticali — vi sono testimonianze secondo cui acquistavano tanti seguaci più in virtù della loro vita impeccabile che in forza delle loro dottrine. Anche dai credenti di diversa fede i membri di quelle comunità erano benvoluti a motivo delle loro virtù, come del resto le brave persone delle comunità fraterne, i cui religiosi erano immuni da quella simonia che deturpava ovunque i colleghi ortodossi. Solo in casi eccezionali venivano insultati in quanto uomini: costoro avrebbero talvolta adorato il demonio, e avrebbero frequentato il Nobis-Krug, la "taverna alla soglia dell'oltretomba", cioè la bettola[41].

[p.606]

Se per socinianesimo s'intende solo la setta cristiana che per un certo periodo in Polonia, e poi in Ungheria e in Transilavania, possedette le sue chiese e il suo clero, allora si può e si deve parlare d'un vero e proprio insegnamento teologico d'una determinata religione, che si compone del catechismo di Racovia, degli scritti di Fausto e degli altri teologi sociniani, allo stesso modo di come la fede luterana consta del catechismo luterano e degli scritti dei luterani. Ma non è lecito dimenticare che — successivamente — per socinianesimo s'intese quel movimento dello spirito che, con la negazione della divinità di Cristo, s'accostò sempre più al deismo non cristiano.

Proprio i teologi piuttosto negativi tra i sociniani, come più tardi gli spiriti piuttosto negativi tra gli arminiani (anch'essi tacciati di eresia e perseguitati come sociniani), realizzano già la transizione storica e concettuale a Spinoza e ai deisti inglesi. Tuttavia, come proprio nel secolo della Riforma potesse essere negata la divinità di Cristo da ferventi riformatori, e non da ateisti, non lo si può capire se prima non ci si è fatta una ragione della dottrina dei sociniani che direi quasi ortodossi; nel che sarà difficile deter-

[41] Il senso è inequivocabile: sarebbero precipitati nell'inferno. Io cito il passo che manca nel "Dizionario tedesco", secondo Arnold (II, 535), il quale riproduce a sua volta il "Wächter-Hörnlein contro i Rosacrociani" di Christianus Gilbertus de Spaignart, p. 90, "per tacere di altre violente *expressiones* a questo proposito." L'etimologia della parola "Nobis-Krug" resta tuttora incerta; la vecchia derivazione da *abyssus* mi sembra più che azzardata.

minare fino a che punto i predicatori ufficiosi del socinianesimo credessero sinceramente nei loro artificiosi dogmi, e fino a dove fossero consapevoli d'un distacco dalla comune Chiesa cristiana.

In alcune cose i sociniani furono tutti veri continuatori dei riformatori. Erano inclini a metter da parte il Vecchio Testamento, ad ammettere errori anche nel Nuovo, a porre la ragione e la morale al disopra della lettera della Bibbia, gettando così le basi d'una mezza religione razionale; ma non arrivavano certo al punto di dubitare della divinità della sacra Scrittura. Va da sé che riconoscevano l'esistenza di Dio, anche se non davano valore alle relative prove filosofiche, restringendo alcune qualità di Dio (onniscienza dell'avvenire possibile) e cercando di dimostrare, movendo dalla ragione e dalle scritture, che la trinità non era conciliabile con l'unica essenza divina. Negavano la creazione dal nulla e attaccavano la dottrina del peccatori originari: un peccato per trasmissione ereditaria, un peccato originale, sarebbe senza colpa, quindi senza dolo.

[p.607]

Il catechismo di Racovia — L'immagine sociniana del Cristo era singolarmente composta di elementi fideistici e raziocinanti. Essenzialmente, Gesù era un uomo, ma la sua opera è andata molto al di là dell'esperienza umana. L'insegnamento di Cristo avrebbe evidenziato ciò che noi — dopo Nietzsche — usiamo chiamare il "superumano". Ed ecco, ancora una volta, che Gesù non era un semplice uomo, e per di più era generato in modo soprannaturale. I più radicali, che non volevano adorare né invocare Cristo, vennero dichiarati non cristiani dal catechismo ortodosso dei sociniani. Riguardo alla comunità ecclesiale, però, anche i sociniani ortodossi erano ostili alle istituzioni dei cattolici e dei protestanti. Per loro, battesimo ed eucarestia non avevano importanza, essendo nulla più che semplici emblemi e rimembranze. Il sacrificio della vita, poi, non è condizione per la remissione dei peccati. Inoltre, allo Stato vengono riconosciuti tutti i diritti sulla Chiesa, salvo il diritto alla persecuzione degli eretici. La risurrezione della carne, nell'accezione letterale, venne abbandonata, mentre da alcuni sociniani si tenne fede all'immortalità dell'anima, e naturalmente anche al diabolismo.

Catechismo — Una selezione così breve delle dottrine sociniane sarebbe più che sufficiente se qui si trattasse d'una ordinaria setta ereticale. Sennonché il socinianesimo è stato qualcosa di più e di meno d'una qualunque setta. Di meno, perché i seguaci — benché riconosciuti per alcuni decenni in Polonia e in Transilvania — poterono istituire chiese, scuole, e tipografie, e tuttavia non erano tenuti ad articoli di fede come i cattolici, i luterani e i calvinisti; tanto che i libri dei Fratelli Polacchi in verità non erano che lavori privati, e persino il Catechismo di Racovia che s'insegnava nelle scuole non era — come s'è detto — una formula vincolante; la traduzione della Bibbia diffusa tra loro non passava per infallibile come la Volgata tra i cattolici oppure (se non si prende il termine "infallibile" con troppa esattezza) la traduzione di Lutero tra i protestanti.

Il socinianismo, d'altronde, era anche di più che una setta ereticale in quanto esso — con maggiore o minore ardimento e coscienza nei diversi scrittori — faceva della ragione l'arbitra al di sopra gli enunciati di fede. Il pio teologo Walch, pur scomodando di nuovo Satana per spiegare il movimento sociniano, non ha però torto là dove ("*Conflitti religiosi oltre la Chiesa luterana*", IV, S.342) colloca i sociniani nelle fila dei razionalisti, e quando gli addebita di non fare alcuna distinzione tra quanto è incomprensibile alla ragione e quanto contrasta con essa. Peraltro, Walch ci fa un'impressione vagamente umoristica quando esclama irato: "Un abominevole abuso della ragione non esprime sottile perspicacia!"; tuttavia è vero che la soggettiva interpretazione biblica dei sociniani arriva spesso al punto in cui la spiegazione ereticale della parola scritta trapassa in critica razionalistica. Per questa ragione, mi corre l'obbligo di addentrarmi un po' di più in alcune dottrine dei sociniani ortodossi, quantunque a me personalmente non interessino granché le loro eresie.

[p.608]

Ufficialmente, per così dire, si resta attaccati all'origine divina della Bibbia. Ma siccome, oltre ai libri canonici, se ne apprezzano anche altri, senza negare falsificazioni presenti negli scritti canonici e apocrifi, a questo punto si spalancano le porte ad una critica biblica. Nell'interpretazione, la ragione può tanto più essere assunta a criterio discriminante, in quanto la Bibbia è un libro generalmente comprensibile e non necessita, per la sua intelligenza, d'una speciale illuminazione. Ebbene, ciò che dalla Bibbia i sociniani deducono circa le proprietà di Dio, sulla sua eternità, la sua onniscienza, la sua onnipresenza, bontà e giustizia, tutto ciò è in massima parte espresso in modo così teologico o scolastico, che da quel momento nessuna dritta via sembra condurre alla religione razionale dei deisti inglesi e degli enciclopedisti francesi. Non fosse che, in una questione decisiva, alcuni sociniani si spingono ancora più in là degli araldi illuministi d'una religione naturale (né io saprei dire se ciò avviene per superiorità o per limitatezza) considerando la Bibbia come fonte esclusiva e negando ogni via naturale a Dio. Così erano messi in moto pensieri che, non appena la critica biblica avrà reso improbabile l'origine divina dei due Testamenti, potranno condurre all'ateismo anziché al deismo.

Ma la principale differenza dei sociniani dalle sette cristiane allora riconosciute consisteva, naturalmente, nel loro ripudio della dottrina trinitaria, in cui essi erano notoriamente i successori dei numerosi eretici ariani. In questo rapporto dev'esser adottato il punto di vista che mai ancora, per quanto ne so, si è trovato nella trattazione di questi problemi, proprio per la sua semplicità. Credo di non poterlo asserire abbastanza spesso.

Era appunto tutt'altra questione voler contestare e abbattere — ora, dopo oltre mille anni di validità — il dogma di Atanasio, diventato ormai il mistero più intangibile di tutte le chiese cristiane. Questo significava ancora molto di più che la parola d'ordine di quasi tutti gli eretici, ossia del ritorno al cristianesimo primitivo; questo era, se si vuole, un regredire all'antico unico Dio ebraico, sulle cui peculiarità si sapeva così poco; insomma, questo era — malgrado tutti i citati passi biblici e le locuzioni fortemente cristianeggianti — l'annuncio d'una religione che definirei deisticamente rivelata. Nei primi secoli, le

fantasticherie dei neoplatonici avevano introdotto la Trinità nella teologia cristiana e negli enunciati del catechismo; adesso erano i neoplatonici, tra i quali si contavano coi due Socino quasi tutti gli antitrinitari italiani, a voler eliminare la Trinità. Per ciò erano necessarie una forza offensiva e una passione illuministica, laddove per Ario si poteva parlare soltanto di difensiva, d'una resistenza ad un modello di sviluppo. Contro uno sviluppo, cioè, che solo un hegeliano potrebbe definire necessario.

[p.609]

I sociniani, dunque, negavano senza tanti complimenti le tre persone nella divinità; basandosi sulla Bibbia e sulla logica, dichiararono il padre quale unico sovrano del cielo e della terra. Su questo punto erano tutti più o meno d'accordo. Negavano pertanto anche la divinità di Cristo, ma insegnavano che era stato sì un semplice uomo, pur tuttavia concepito dallo Spirito santo, generato dalla vergine Maria e "adottato" dal padre nelle veci di figlio. Non è lecito tuttavia ammettere in lui due nature, giacché una cosa non può essere al tempo stesso acqua e fuoco. Con che, per la verità, veniva a cadere il merito e la causa di salvazione di Cristo. E sull'essenza dello Spirito santo, da cui questo puro uomo dovrebbe esser concepito, i sociniani erano di pareri assai diversi e indistinti. Certo è che lo Spirito santo, per loro, non era in alcun modo una persona divina, ma solo, all'incirca, una forza (nel loro catechismo si chiama"virtus") o, nel migliore dei casi, una proprietà essenziale di Dio.

Peccato originale — Ancor più liberamente si esprime la critica dei sociniani alla Bibbia, quando discutono il peccato originale e quindi il fondamento dell'etica cristiana; e qui appare ben giustificata l'accusa degli ortodossi che essi fossero dei naturalisti. Non c'è mai stato, per loro, uno stato di innocenza; che l'uomo sia creato ad immagine e somiglianza di Dio, non significa né santità né originaria immortalità, ma soltanto la superiorità dell'uomo sopra le altre specie. Fin dall'inizio l'uomo è stato fatto mortale; non fu dunque il peccato originario a portare la morte nel mondo. E ancor meno quel peccato poté nuocere ai discendenti. L'uomo non è stato corrotto da alcun fallo ereditario; egli ha avuto il libero arbitrio nello stato di natura, senza perderlo col cosiddetto peccato ereditario. È pertanto evidente che l'uomo può diventare felice con le sue proprie forze naturali senza necessitare del piano di salvazione di Cristo, il che sembra già superato dal fatto che Cristo, semplice uomo, non poté affatto farsi uomo un'altra volta.

[p.610] Molto più arduo fu per i sociniani confrontarsi sul tema della risurrezione, raccontata dettagliatamente nei vangeli. Così s'ingegnarono con l'ausilio d'interpretazioni scolastiche o anche allegoriche. Tuttavia riconoscevano il legislatore in Gesù Cristo, essendo inclini — sebbene non fosse un Dio e non avesse sofferto per noi in quanto Dio — a tributargli una sorta di venerazione divina; al contrario dei *non-adoranti o davidisti*. Cristo avrebbe annunciato una nuova legge, non riscattato il mondo per propria forza; la dottrina della remissione è dunque insensata, giacché l'innocente non dovrebbe soffrire per il colpevole; la legge dell'espiazione è anzi immorale, nonché dannosa sotto l'aspetto

morale. Per il resto, anche la funzione regale di Cristo viene ammessa solo con riserva, e solo nella misura in cui il Nuovo Testamento ne parla esplicitamente; Cristo reggerà il regno per qualche tempo, ma poi tale signoria gli sarà nuovamente tolta da Dio.

È naturale che i negatori della divinità di Cristo non apprezzassero molto i mezzi ecclesiastici per ottenere la grazia. Col solo battesimo non possono esser rigenerati né bambini né adulti; alcuni sociniani definivano il battesimo un'idolatria, altri volevano conservarlo come leggiadra usanza, almeno ad uso degli adulti. Una formula battesimale in Transilvania recitava: "Io ti battezzo nel nome del padre che è il maggiore, nel nome del figlio che è il minore, e dello spirito santo che è il minimo." Su questo campo, Fausto Socino cercò ansiosamente di mediare tra le parti, consentendo il secondo battesimo, o battesimo degli adulti, ma senza sottoporvisi personalmente. I sociniani erano invece unanimi sul valore affettivo dell'eucarestia, che per loro non era però un sacramento.

Unanimi furono pure nella loro concezione dell'immortalità dell'anima; ma questa idea era un'insopportabile mistura di immagini naturalistiche e infernali. La morte corporea sarebbe da principio un annientamento totale, ma poi si dà una risurrezione, non già dei corpi, bensì delle anime, destinate per il cielo oppure per l'inferno. Divergenze e contese avevano inizio là dove venivano in questione i gradi della beatitudine e l'eternità dei castighi.

Non c'è bisogno di dire che coloro i quali professavano un siffatto cristianesimo non cristiano furono subito dichiarati estremamente depravati e immorali dagli ortodossi, tanto cattolici quanto protestanti; non c'è bisogno di dire che i sociniani erano uomini come i loro avversari, e mostravano — a seconda del loro individuale carattere — tratti umani ora sgradevoli ora attraenti. Insomma, i capi della setta furono sempre e dovunque il socinianesimo riuscì a conseguire qualche potere: abili e remissivi nei confronti dei prìncipi, tenaci e restii contro gli innovatori, eppure non altrettanto succubi verso l'alto e non tanto persecutorii verso il basso, quanto furono — ad esempio — Lutero e i successivi teologi luterani. E dopo che tramontò il prestigio dei sociniani nei paesi dell'Est, quando i più poveri trovarono un rifugio negli Stati occidentali, essi vennero considerati — segnatamente in Olanda — come modelli d'una condotta di vita moralmente ineccepibile.

[p.611]

Di per sé, la setta non possedeva una grandezza spirituale o morale. E neppure la forza travolgente d'un pensiero nuovo. Si può dire tranquillamente che i due Socino — tanto lo zio quanto il nipote —, come pure i teologi del catechismo di Racovia non facevano che ripetere, nella prospettiva dogmatica, pensieri piuttosto antichi; ebbero grande massa di consensi e poterono fondare una comunità, per metà Chiesa, per metà scuola, essendo più piatti e noiosi di Serveto, né ritenendo i loro seguaci in grado di comprendere il panteismo ideale dello sventurato riformatore spagnolo; e perché essi, con manierate frasi e relazioni, istituirono il rapporto addirittura con l'ortodossia di Roma, e altrove con la Riforma. Chi aveva l'ardire di elaborare fino in fondo il pensiero di Serveto, chi non voleva più che il

fondatore della religione cristiana fosse venerato come un uomo qualunque, cadde nuovamente in disgrazia sia del popolo che dei potenti, finendo rovinosamente.

Al popolo, specialmente ai contadini spiritualmente retrivi di Polonia, dovevano apparire come radicalmente non cristiani non soltanto i non-adoranti, ma anche i sociniani moderati, in quanto negavano la divinità di Cristo, tanto che l'avversione della popolazione per una tale eresia venne largamente sfruttata anche dalla Controriforma. Tuttavia, se confrontiamo la teologia dei tardi sociniani con la filosofia che nel medesimo tempo — in Francia e nei Paesi Bassi — cominciava ad affermarsi, allora vediamo chiaramente la superficialità e la mediocrità che non solo in Fausto Socino, ma anche nel più radicale Wissowatius impedirono di pronunciare l'ultima parola. Qui mi limiterò a evidenziare questo stato di cose sulla base della dottrina riguardante la credibilità della Bibbia e il rapporto tra ragione e rivelazione.

Bibbia — La Chiesa di Roma aveva fondato, per così dire, la chiesa cattolica sulla Bibbia e la Bibbia sulla Chiesa; le sette protestanti vollero evitare questo equivoco contro ogni logica, aiutandosi più o meno con la mistica concezione che la divinità della Bibbia fosse comprovata in virtù della sua forza interiore, e l'autenticità della Scrittura grazie alla verità del contenuto. Con tale ragionamento, per dire il vero, il carattere divino della Bibbia restava sempre un dato presupposto. E da questa premessa non si liberano neanche i sociniani, per quanto essi si sforzino di occultare il circolo vizioso insito nell'argomentazione. Vero è che i sociniani si spingono molto più in là dei protestanti, dal momento che — rinunciando ad una certezza — si accontentano d'una probabilità nell'asserto che la Bibbia sia di origine divina; ne deducono la conclusione dall'eccellenza morale della religione cristiana, e hanno già un presentimento che un giudizio di valore sulla perfezione debba poggiare sull'esistenza d'una religione di natura o di ragione. Ma essi non compiono il passo decisivo di limitarsi a questa religione naturale o razionale. Sono tuttora fermi e intricati nell'assioma tautologico: la Bibbia è divina, perché è divina.

[p.612]

Per siffatta subordinazione alla Bibbia, anche il loro incessante richiamo alla ragione diventa una mezza misura. Lo stesso Wissowatius ha condensato bellamente l'atteggiamento della ragione verso la Bibbia in un'immagine: la sacra Scrittura somiglia in ciò agli altri codici, che non giudica o condanna di suo, ma lascia alla ragione il verdetto in conformità della legge. Le difficoltà che tante cose incredibili offrono alla ragione viene superata, secondo il modello della tarda Scolastica, per mezzo della popolare, comoda distinzione: non tutto ciò che sta al di sopra della ragione è anche contro la ragione.

Miracoli — Certe cose che non si possono comprendere possono nondimeno essere reali. Con disinvoltura pre-scientifica, codesta antica distinzione viene applicata al concetto di miracolo. Suppergiù in questo modo: ciò che viene affermato esser contrario alle massime empiriche della natura, o si dice accaduto contro i costanti fenomeni di natura (come ad

esempio l'arresto del sole o il parto verginale), può ancora esser credibile; ma ciò che contraddice alle leggi della logica (come l'identità dell'uno e del tre) dev'esser considerato non credibile. In questo punto mi sembra trovarsi il germe da cui poté svilupparsi l'ateismo naturalistico, e francamente contro la volontà dei sociniani. Solo quando la scienza della natura fece tali progressi — il che ebbe inizio appunto in quell'epoca — per cui le leggi naturali apparvero altrettanto ineluttabili quanto fino allora erano apparse le leggi logiche, allora parve ovvio considerare, appunto, l'arresto del sole o la nascita verginale altrettanto incredibile quanto l'unità nella trinità.

Nessun vero sociniano ha osato, mediante la negazione di tutti i miracoli, di svincolarsi completamente da ogni religione positiva. Wissowatius, ormai versato nella nuova filosofia, era abbastanza ardito da ripudiare — nella sua "Religione razionale" — la soggezione della ragione alla religione, giacché altrimenti ogni dogma d'ogni confessione avrebbe la stessa pretesa al riconoscimento; sennonché anche Wissowatius intendeva chiamarsi teologo cristiano. Malgrado tutto, il socinianesimo rimane — concettualmente e storicamente — un frutto precoce, una primizia del deismo e, pertanto, dell'ateismo. Non è un caso che Spinoza accolse nel suo *Trattato teologico-politico* alcune tendenze del socinianismo separando — solo con un taglio incomparabilmente più netto — il fine della filosofia da quello della religione.

[p.613]

E non è un caso, inoltre, che nel XIX secolo un uomo che si dichiara di nuovo "unitario", l'americano Theodor Parker — in una ricerca su questioni religiose ("*A discourse of matters pertaining to Religion"*, 1846*)* — proponga l'ideale d'una religione assoluta che in realtà, malgrado tutti gli inchini dinanzi a Gesù Cristo, cristianesimo non è più. Bisogna smetterla, dice, con gli artifizi interpretativi che vogliono preservare cose contrarie alla ragione; è necessario eliminare ogni autorità della Bibbia, nel che consiste il progresso dei nuovi unitari rispetto ai vecchi sociniani: "Il nostro cristianesimo è vacuo cicaleccio: non sta nel cuore, non nella mano, non nel cervello, ma esclusivamente sulla lingua." Solo l'atteggiamento religiosamente ispirato differenzia ormai un moderno unitario come Parker dai nemici del cristianesimo.

20. I SOCINIANI IN POLONIA

ISLAM – PROTESTANTESIMO IN POLONIA – GIORGIO BIANDRATA – FRANZ DAVIDIS – G.V.GENTILE – MATTEO GRIBALDO – ANDREA ALCIATI – SIMONE SIMONI – ATEISMO DI SIMONI – BARUFFE TRA MEDICI – DIASPORA SOCINIANA – SOCINIANI TEDESCHI IN POLONIA. – MARTIN RUARUS – ADAM NEUSER E L'ISLAM – POLONIA – GESUITI E CONTRORIFORMA – FINE DI FAUSTO SOCINO – RACOVIA E WISSOWATIUS – SIMON BUDNEY – P.SONESIUS – GREGOR PAULI – WISSOWATIUS – FINE DEI SOCINIANI

C'era la propensione, anche se solo di rado il coraggio, di negare ogni rivelazione e di limitarsi così ad una religiosità eclettica, ad una quasi astratta fede in Dio; le proprietà del

vecchio Dio ebraico erano ripudiate con qualche titubanza, epperò la sua unicità venne salvaguardata, anche dimostrativamente, contro la dottrina trinitaria. Una speciale spiegazione è tuttavia richiesta dal fatto che questa pagana ribellione contro un dogma cristiano generalmente accettato trovasse diffusione proprio nella lontana Polonia, e soltanto là — almeno per un secolo circa — portasse alla fondazione d'una Chiesa antitrinitaria. Naturalmente, questa spiegazione non deve essere argomentata da deduzioni filosofiche, ma desunta solo da concrete situazioni. Ebbene, in quest'attrazione verso l'Est europeo ha una certa rilevanza il fatto che i liberi pensatori già da secoli — come abbiamo visto — si fossero abituati a considerare l'Islam come espressione d'un puro monoteismo, e quindi del deismo. Nel racconto dei tre anelli — dove si rispecchia in modo idealmente perfetto la non cristianità medioevale — l'Islam non fa la figura peggiore. Il suo anello è difatti il più somigliante a quello originale. Oserei quasi dire: l'Islam era segretamente la religione ideale dei cristiani illuminati. E questa immagine non sarebbe affatto erronea.

[p.614]

Islam — Se l'islamismo non fosse nato in Asia e (prescindendo dalle conquiste) non si fosse diffuso esclusivamente tra popoli non europei, di certo non si giudicherebbe così paradossale il mio pensiero: che l'Islam altro non sia che una setta cristiana, più precisamente quella che possiede il maggior numero di seguaci. L'affinità tra Islam e tutte le sette cristiane (dagli ariani fino ad alcuni gruppi dell'unione protestante), le quali negano soltanto che Gesù sia figlio di Dio, acquista grande evidenza quando si confrontino senza pregiudizi le esternazioni del Corano sulla natura profetica di Gesù Cristo. Nessun dubbio che l'idea che Dio abbia generato un figlio venga respinta con la massima energia del linguaggio; ma per il resto Gesù è riconosciuto come un inviato di Dio, come spirito, come "Parola di Dio", e la sua straordinaria apparizione è posta in qualche modo persino al disopra di Maometto; tant'è vero che anche il Corano fa nascere il profeta cristiano da una vergine illibata.

Le Chiese cristiane — la cattolica, la greca ortodossa, la protestante — non hanno mai voluto comprendere, oppure hanno avversato con tutte le loro forze, questa concezione che l'Islam sia una setta cristiana. Per i popoli cristiani di codeste confessioni, perfino i Maomettani, essendo stato l'odio religioso rafforzato da profondi pregiudizi di razza, sono per antonomasia gli "infedeli"; come, d'altronde, tutti gli Occidentali sono per questi "cani" infedeli dei "Glaurs", il che in origine significava soltanto "negatori". In ogni tempo gli eretici della propria fede vennero perseguitati più rabbiosamente che i professanti di altre fedi; dai cosiddetti "idolatri" si mandavano missionari, contro i maomettani si predicavano le guerre crociate (in Russia ancora prima della guerra mondiale).

In questa dannazione dei maomettani quali "infedeli" per antonomasia, si applica quasi inconsciamente uno stratagemma: quella gente adora un Dio del tutto diverso, che ha il terribile nome di Allah. Come se si volesse aizzare l'odio dei soldati tedeschi contro i

francesi notificando che questo popolo crede in un dio che si chiama "Dieu". In ogni modo, la fede antitrinitaria in Europa occidentale non traeva alcun vantaggio dal potersi ricollegare ad un'affinità sostanziale con l'Islam, tanto più che il sultano era lontano ed inviso.

Assai diversa era la situazione nell'Est, dove il sultano era una grande potenza, più potente dell'imperatore, spesso più potente dei re locali. In Polonia, in Ungheria, in Transilvania, aveva grande importanza che il sultano sapesse che gli antitrinitari erano una setta, che condividevano all'incirca la fede dei maomettani; era vitale, insomma, che per il sultano gli antitrinitari fossero vicini più graditi delle grandi comunità ecclesiali cristiane, che si dicevano ortodosse. Quando, nel XVII secolo, il re di Danimarca e il principe elettore di Brandenburgo vollero proteggere i sociniani dalle persecuzioni della Controriforma, non conclusero un bel nulla; agli eretici in Polonia, in Ungheria e in Transilvania, fin dal Cinquecento, il favore del sultano era stato di grande utilità.

[p.615]

Protestantesimo in Polonia — A ciò si aggiunse, segnatamente in Polonia, una spiccata voglia d'innovazione della classe dominante, della nobiltà; la "schlachta" – la bassa nobiltà polacca — liberissima nei confronti dei suoi re, non amava i vicini tedeschi, ma per il resto era assai ricettiva, suscettibile di tutte le arditezze che venivano dall'Ovest. Già il movimento hussitico si era fatto sentire fino in Polonia, talché col trattato di Passavia (1552), ma non solo, folti gruppi di Fratelli Boemi poterono emigrare in Polonia; un rinnovato afflusso vi fu dopo la battaglia presso il Monte Bianco. Già quand'era in vita Lutero, i Fratelli Boemi erano diventati in Polonia così forti che Lutero, pur avendoli combattuti sulle prime, ritenne saggio stipulare con loro un armistizio. È noto che, nella Prussia orientale, vi furono luterani subito dopo la discesa in campo di Lutero; con l'avvio della Controriforma iniziò anche l'espatrio di luterani perseguitati verso la stessa Polonia. I re polacchi, indifferenti o noncuranti di pregiudizi nazionali e religiosi, erano lieti di accogliere nel loro paese gente laboriosa e tranquilla. Alcuni aristocratici si associarono ai Fratelli Boemi o ai luterani; ma con assai maggior zelo la maggioranza dei nobili fece propria la forma romanica della Riforma, cioè il calvinismo.

Soprattutto nella Piccola Polonia (intorno a Cracovia), ma anche nella Grande Polonia (Posen) e in Lituania, il calvinismo ebbe una diffusione tale che i polacchi protestanti, solo che si fossero sinceramente coalizzati, avrebbero potuto trasformare la loro patria in un impero schiettamente protestante; ammettendo ovviamente l'ipotesi (che non va certamente trascurata) che dietro la nobiltà vi fosse stato un popolo adeguatamente educato. Era proprio quello che mancava, invece; tant'è vero che, quando la Controriforma ebbe in tempi brevissimi ricondotto alla Chiesa romana la nobiltà polacca, fu assai facile fanatizzare il popolo polacco contro tutti i protestanti, in particolar modo contro i sociniani.

[p.616]

Biandrata — L'uomo che procacciò stima e prestigio all'arianesimo in Transilvania e che, essendo il suo principe diventato re di Polonia, preparò il terreno al socinianismo orienta-

le, si chiamava Biandrata. L'italiano **Giorgio Biandrata (o Blandrata**) era nato nel 1515, ed era medico. Caduto in sospetto dell'Inquisizione, fuggì dapprima in Polonia, poi a Ginevra dove s'inimicò con Calvino. Pare che Calvino gli tendesse dei tranelli, come ad altri antitrinitari italiani. Nel 1588, Biandrata si recò nuovamente in Polonia, dove la libertà di coscienza vigeva anche per gli antitrinitari. Ma Calvino riuscì a farlo scacciare anche dalla Polonia. Andò quindi in Transilvania dove, fedele al suo vero convincimento, non fece più mistero del fatto che negava la divinità di Cristo. Morì dopo il 1585, ucciso, pare, dal suo stesso nipote. Probabilmente, Biandrata si era sciolto, nei suoi ultimi anni, da qualsiasi setta, cessando di sostenere anche i sociniani, dedicandosi di propria iniziativa a forme scettiche di libero pensiero.

Coi suoi compagni **Alciato** e **Gentilis**, era evidentemente corresponsabile per il movimento che in Polonia — ancor prima della fondazione della setta sociniana — portò al rifiuto dell'ortodossia trinitaria. Sennonché quegli ariani dovevano muoversi con circospezione, e guardarsi da ogni lato per non cozzare con le loro parole contro il simbolo apostolico. In un sinodo del 1561 Biandrata fece una confessione che quasi non si distingueva da quella dei riformati. Solo in Transilvania, dove egli guadagnò in pieno alla sua causa il principe **Giovanni Sigismondo**, insegnò una monarchia celeste, negando la divinità di Cristo e dello Spirito santo. Ma solo il suo discepolo **Davidis,** da lui chiamato in Transilvania e promosso a predicatore di corte, arrivò poi al punto di non sopportare più l'adorazione del Cristo. Fausto Socino, che doveva molto a Biandrata, lo accusò tuttavia di esser stato avido di denaro e di aver disprezzato, alla fine della sua vita, i sociniani, piantandoli in asso. Ma l'accusa getta una sinistra luce sull'accusatore stesso, giacché Fausto Socino allude malignamente alla diceria che Biandrata fosse stato strozzato da un impaziente erede, aggiungendo che così succede sempre per il giusto decreto divino. Come si vede, anche gli antitrinitari di Polonia si combattevano tra di loro, non solo con armi dogmatiche, ma anche con quelle materiali.

Davidis — Franz Davidis (1510-1579) era oriundo della Transilvania, ma aveva probabilmente ascendenze sassoni, non ungheresi, ed era figlio d'un povero artigiano. Ancora nel 1552 era annoverato tra i cattolici. Si associò poi ai vittoriosi luterani e nuovamente ai riformati, allorché il calvinismo guadagnò terreno grazie alle influenze diplomatiche. Un avversario lo accusò di esser stato oltremodo progressista e ambizioso, di godere smodatamente delle dispute plateali e di voler sempre stare al vertice d'un movimento, senza rivali e senza superiori. Biandrata, che dal 1563 — quale medico personale e uomo di fiducia del giovane principe Giovanni Sigismondo — aveva un ruolo determinante in Transilvania, cercò inutilmente di dar vita ad una unione tra luterani e riformati. Davidis vi si oppose, volendo restare solo riformato, solo ungherese. Ma in lui già s'era prodotto un nuovo cambiamento. Dall'Italia e dalla Svizzera, più [p.617] direttamente da Ungheria e Polonia, erano giunte alla corte, alla nobiltà, e quindi anche ai teologi di Transilvania, concezioni ariane per il tramite dell'agitazione antitrinitaria, della polemica con l'italiano

Stancaro[42], oltre che per le ripercussioni della fine di Serveto. Pubblicamente, a partire, dal 1566, Davidis si collocò all'estrema sinistra: la dottrina trinitaria non c'è nel Vangelo, fu un'invenzione postuma creata con l'ausilio di idee filosofiche pagane, essendo stata imposta alcuni secoli dopo la nascita di Cristo con un decreto imperiale. Provvisoriamente, ancora in unione con Biandrata, Davidis condusse l'arianesimo al riconoscimento, o quantomeno alla parità nei diritti con le altre confessioni protestanti. Guadagnò alla sua causa specialmente i magiari, sia in Transilvania sia nella stessa Ungheria; ma la dottrina della fede — a prescindere dalla trinità — non era molto diversa dal calvinismo. All'apice dei suoi successi, Davidis poteva sperare di poter fondare una riformata Chiesa di stato ungherese, che negava il dogma della trinità.

A questo punto avvenne la svolta. Nel cambiamento di regno gli ariani si erano schierati contro **Stefano Bathory**; ma Stefano ebbe la meglio, appoggiato dai Gesuiti che anche in Transilvania attuavano i dettati della Controriforma, e così finì ogni predilezione per la giovane setta. Ma non cessò la tolleranza per essa, giacché Stefano Barthory — pretendente al trono di Ungheria — non voleva apparire colà come un nemico della libertà di coscienza; epperò la posizione di Davidis era scossa. Biandrata e altri compagni, attratti dalla corte, presero le distanze da lui, e lo stesso Davidis perdette il suo potere morale per una causa di divorzio in cui fu trattato con scarso rispetto. Restò però tenace nei suoi propositi, e — forse per ripicca, forse per influsso di Serveto — volle anzi osare l'estremo, abolendo l'adorazione di Cristo.

[p.618] Fu in questa contesa che Fausto Socino venne da Biandrata chiamato in aiuto contro Davidis; Fausto rimase nella fattispecie fedele a se stesso, dato che respingeva la non adorazione di Cristo come non cristiana, ovvero come un giudaismo (solo 200 anni dopo lo si sarebbe chiamato deismo); contro Davidis, però, pare che Fausto facesse opera di spionaggio, partecipando per giunta all'ultima persecuzione. Allorché Davidis durante una predica (29 marzo 1579) mise sul medesimo piano dell'idolatria l'adorazione di Cristo con quella della Madre di Dio e dei santi, negando altresì la nascita sovrannaturale del Cristo (ma questa e consimili tesi Davidis le dichiarò mistificazioni delle sue parole), venne arrestato e condannato all'ergastolo come blasfemo. Già durante il processo era un uomo finito, e morì sei mesi dopo la condanna. Ancora oggi, in Transilvania, vi sono unitari che onorano Davidis come iniziatore della loro setta.

[42] **Francesco Stancaro** ebbe in comune con gli umanisti solo il fatto che sapeva polemizzare e inveire alla grande: persino contro il partito riformista, del quale faceva pure parte. Era un conoscitore delle lingue orientali, quindi moderno per questo, ma nel suo metodo era uno scolastico: Pietro Lombardo gli sembrava più valido di cento Lutero, di duecento Melantone, di trecento Bullinger e di cinquecento Calvino. Tanto che Bayle poté porre, in tutta serietà, il quesito se Stancaro fosse stato un eretico. Per la verità, egli fu l'enfant terrible del Calvinismo in quanto, nelle sue invettive, spinse al parossismo la sottile questione del rapporto del mediatore/propiziatore con Dio padre, cosicché la parola Trinità divenne alla fin fine nulla più che un nome particolare per la Divinità unica, semplice e indivisibile. Con lui, anche il concetto teologico della persona perdette il significato che aveva per i credenti dell'ortodossia. Ancora una volta, dalle sottigliezze scolastiche di Stanzaro, si potevano spilluzzicare, a seconda delle proprie inclinazioni, tracce di panteismo o elementi di arianismo. Stancaro era nato a Mantova nel 1501 e morì in Polonia nel 1574.

Gentile — Prima a Ginevra, poi per alcuni anni in Polonia, infine di nuovo in Svizzera ci porta la vita d'uno sventurato italiano che — come Serveto — divenne un martire della causa ariana. Quale testimone del libero pensiero, **Giovanni Valentino Gentile**, nato a Cosenza (Calabria), è forse più rappresentativo di Serveto; solo perché Calvino non ebbe la sua morte direttamente sulla sua coscienza, come 13 anni prima la morte dello spagnolo, solo per questo la fine cruenta di Gentile suscitò minor scalpore; solo così poté anche accadere che gli atti processuali cadessero nell'oblio e si ritenessero dispersi; essi furono scoperti e pubblicati solo nel 1880. Non conosciamo l'anno della sua nascita. Gentile fu tra gli italiani conservatori che, nei primi decenni della Riforma in Italia, aspiravano ad una modesto miglioramento della Chiesa. Notoriamente, perfino alcuni prìncipi della Chiesa furono per un certo tempo non alieni da questo movimento; ma quando, col Concilio Tridentino, si avviò la Controriforma — da principio nella stessa Italia — il suolo della patria cominciò a scottare a questi evangelici italiani, i quali fuggirono dove parve d'acchito sorridere il più vicino asilo, cioè a Ginevra.

Qui, nel 1556, ritroviamo Gentile, membro della colonia italiana, tra gli amici di Biandrata, di Alciati e di Gribaldo. Professava opinioni ereticali sulla trinità, attinte probabilmente da Serveto. Il predicatore della comunità italiana lo denuncia, per cui viene costretto a sottoscrivere una dichiarazione di ortodossia, ma viene arrestato come recidivo. Accondiscende, e questa volta (1558) accetta la condanna ad una pubblica ammenda; ma in caso di condanna a morte non potrà lasciare la città. Sennonché lui fugge di nuovo, a Grenoble e a Lione, osando addirittura pubblicare un libro in cui — fatto peculiare per Gentile — attacca la terminologia della dottrina trinitaria di Calvino; di tale polemica basti dire che egli ammette con sottile sofistica l'eternità anche del Figlio, ma che soltanto il Dio padre possiede tuttavia l'essenza propria (αυτουσια). L'importanza che allora aveva la Polonia per il movimento evangelico si constata dal fatto che Gentile dedicò il primo dei suoi scritti al re Sigismondo, nello stesso modo in cui Calvino già aveva lusingato quel medesimo re.

[p.619]

Gentile si reca personalmente in Polonia. Sfortuna volle che gli antitrinitari, subito dopo l'arrivo di Gentile, fossero costretti ad abbandonare la coalizione con le rimanenti sette evangeliche; e quando specialmente gli anabattisti e i triteisti vennero espulsi dal paese, la protezione di esponenti della nobiltà polacca non sembrò più sufficiente. Gentile ritorna quindi nel 1566 in Svizzera, forse perché intanto Calvino era morto. Nella provincia di Gex, che apparteneva al cantone di Berna, Gentile cerca di affermarsi coinvolgendo gli avversari in un dialogo religioso. Arrestato nuovamente, dopo un processo sommario viene condannato a morte per spada. Ad onor del vero, Gentile non fu un razionalista, piuttosto un antitrinitario dogmatico; nondimeno, di fronte alla pedanteria di Fausto Socino, i suoi scritti mostravano un carattere fortemente critico e stimolante. Di lui fu detto che aveva discusso della teoria trinitaria all'inizio come d'un triteismo, e successivamente come d'una invenzione umana; e la sua protesta per l'invadente impertinenza di tutte le espressioni scolastiche — di cui pullulavano tutte le definizioni del dogma

trinitario — penetrò nel nucleo dell'intera problematica certamente più a fondo dei manuali di Fausto Socino.

Gribaldo — Alla comunità italiana di Ginevra appartenne, almeno spiritualmente, anche **Matteo Gribaldo**, un giurista di Padova, che la tragica sorte del cercatore di dio Francesco Spiera aveva indotto a fuggire dall'Italia. Ricordiamo che Spiera, convertitosi intimamente al protestantesimo, aveva pubblicamente ritrattato per paura dell' Inquisizione. Questo peccato contro lo Spirito santo non lo lasciò più in pace, tanto da fargli esclamare: "È terribile cadere nelle mani del Dio vivente!". Spiera morì pochi mesi dopo la risoluzione del suo processo, secondo il popolo per suicidio, secondo il clero nell'empia demenza, in ogni caso quale vittima delle persecuzioni. Per Calvino, i tormenti di coscienza del povero Spiera furono solo un pretesto per incitare al fanatismo; ma ai protestanti italiani, i quali avevano vissuto questi supplizi dandone testimonianza in modi sconvolgenti, non restò che cercare scampo al di fuori dell'Italia.

[p.620] Tra costoro fu Gribaldo, e anche Vergerio, per intercessione del quale Gribaldo ottenne una cattedra a Tubinga. Ma intanto Gribaldo, da calvinista, si era evoluto in mezzo ariano. Andò a Ginevra, forse per trovar pace mediante colloqui diretti con Calvino, il quale però lo respinse. Venne quindi arrestato a Berna sotto imputazione di eresia, o perché aveva dato protezione a Gentile. Diede tuttavia assicurazioni sulla propria ortodossia, riottenendo così la libertà. Ma siccome non si sentiva più sicuro a Berna, cercò riparo nella Savoia, dove morì di peste (1565), scampando in tal modo alla condanna capitale.

Alciati — Un altro commilitone di Gentile fu il giurista piemontese **Andrea Alciati**, il quale liberò una volta l'amico dal carcere, riparando con lui in Polonia. Di là si recò a Danzica. Non senza comicità è il racconto di come scampò ai maltrattamenti da parte di studenti polacchi. In quell'epoca in cui i Gesuiti nella Piccola Polonia aizzavano la plebe e gli studenti contro gli antitrinitari, Alciati viveva con grave rischio per la sua incolumità, quando fece sapere che lui non era ariano, bensì "mariano", volendo dire che credeva che Gesù Cristo era il figlio di Maria. La massa sembrò appagarsi di questa confessione.

Simone Simoni — Più dettagliatamente devo (e altresì voglio) trattare d'un altro ariano italiano, perché il reperimento dei suoi scritti mi è costato moltissimo, perché la fatica è stata alfine premiata, e perché questo medico teologo — Simone Simoni di Lucca — è tanto interessante quanto è sconosciuto. Anche lui venne perseguitato, con particolare accanimento, dai piccoli papi protestanti di Germania, come se costoro avessero presagito che sulla dimezzata riforma ecclesiastica tedesca non incombeva maggior pericolo da nessun'altra parte se non dai diretti epigoni dell'empio Rinascimento italiano.

Certamente Simone Simoni non faceva parte di quei veri ed eroici successori; tuttavia il quadro degli evangelici italiani allontanatisi dalla Chiesa cattolica i quali pure — umanisticamente e filosoficamente più avanzati di tedeschi e francesi — non trovando soddisfazione nei dogmi dei luterani o dei riformati, praticavano critica dogmatica ed esegesi biblica, e cominciavano così ciò che 150 anni dopo, sotto forma di illuminismo, avrebbe trasformato lo spirito del tempo, ebbene, quel quadro sarebbe incompleto se evitassi di indicare in Simone il modello degli altri italiani che, pur senza intima partecipazione alle questioni religiose, cercarono però la loro crescita nel movimento ariano. Anche tra gli umanisti — come si sa — v'erano stati fiancheggiatori di tal fatta, meschini compagni di strada disposti a giurare per un pezzo di pane ciò che appunto dettava la moda della stagione.

[p.621]

Non mi pare di esser troppo severo mettendo il medico Simone Simoni nel novero di quella gente. Non è stato comodo far chiarezza su questo attaccabrighe quanto basta per poterne parlare ora con cognizione di causa. In una presentazione di professori contrari all'ateismo — stampata da **Thomasius** nel suo rendiconto ("*Juristische Händel*/Cause giuridiche", III, S.74 segg.) — io ho incontrato per la prima volta il nome di Simoni, comprese certe citazioni sacrileghe dal libro "*Simonis Religio*", che doveva essere non meno pauroso del famigerato *De tribus impostoribus.* Uno dei passi citati costituiva veramente il massimo dell'ateismo. Fu assai facile constatare che alcune notizie su questo disperso Simoni si trovavano in libri comodamente reperibili: **Bayle** gli ha dedicato un breve articolo nel suo Dizionario, **Brucker** un apposito paragrafo nelle sue "Brevi questioni" (VI, p.394 segg.). Non sembra, però, che questi due scrittori enormemente eruditi abbiano avuto nelle proprie mani le opere di Simoni, né che abbiano letto personalmente la "*Simonis Religio*"; essi trassero le loro conclusioni, pur sorprendentemente sagaci, da relazioni altrui, se non da informazioni di manuali coevi.

Simonis religio — Bayle non conosce un solo scritto di Simone Simoni, eppure ipotizza correttamente che la "Simonis Religio" non sia opera sua, bensì un libello contro di lui. Basandosi sull'ipotesi che certe lettere di **Beza** (databili intorno al 1568) siano indirizzate a Simoni, Bayle è in grado di dedurre — come opinione del Beza — che Simoni fosse stato oltremodo temerario, avendo promesso di produrre sull'incarnazione di Cristo pensieri che neppure Paolo avrebbe potuto confutare; ma Simoni era stato molto peggiore degli eretici sociniani, avendo detto che la dottrina ariana sulla trinità si distingueva da quella ortodossa solamente perché gli eretici erano ancor più insulsi degli ortodossi. Nel 1568, Simoni era professore a Heidelberg; ragion per cui, se Bayle interpreta giustamente i passi delle lettere, abbiamo una singolare prova del fatto che, nel Palatinato di allora, era possibile esternare non solo arditezze zwingliane di ogni genere, ma anche — magari a quattr'occhi — opinioni assolutamente atee.

Oltre a ciò, lo storico **Brucker** sa che Simoni è stato perseguitato già a Ginevra da Calvino e da Beza. Aveva dovuto lasciare Lipsia perché non era d'accordo con la Chiesa su alcuni importanti articoli. Brucker è già sicuro che il medico italiano Simoni, che a Praga si fece cattolico per diventare medico imperiale, che in seguito fece tanto parlare di sé come medico personale del re di Polonia, e il famigerato ateo Simoni siano la stessa identica persona. Per ciò Brucker fa riferimento a **Spizelius** (*Scrutinium Atheismi II*, p. 43, e *Infelix Literator* XV, p. 354), e ad August **Bayer** (*Memoriae historico-criticae librorum rariorum*, p. 254). Inoltre, Brucker cita il Thomasius, e precisamente la "Storia della saggezza e della follia", II, p.63, (secondo *Vogelii "Annales Lipsienses*"), in base alla quale Simoni non era stato accettato nella facoltà come professore di filosofia aristotelica, essendo stato ritenuto un ateo, che non credeva né a Dio né al Diavolo; per la sua cattiva condotta, era stato licenziato dal principe elettore Augusto, ma poi era stato medico personale dell'imperatore e, successivamente, del re di Polonia.

[p.622] **Thomasius** disprezza quelle volgari maldicenze, affermando che Simoni aveva suscitato scontento e invidia perché era un favorito del principe essendo uomo di grandi qualità, perché aveva rilevato fin troppo bene le magagne della Facoltà filosofica di Lipsia, opponendosi gagliardamente ai professori "i quali troppo difendevano il *Praejudicium auctoritatis*, cosa di cui egli (Thomasius) aveva le prove". E Christian Thomasius deve saperr perfettamente quanto era accaduto all'Università di Lipsia cent'anni prima; ed era sicuramente incline ad accollarne le colpe ai predecessori dei suoi personali avversari.

Quel pamphlet, che restò sconosciuto a Bayle e a Brucker, apparve dunque a Cracovia nel 1588 ed è una rarità libraria. Eccone il titolo: "*Simonis Simonii Lucensis, primum Romani, tum Calviniani, deinde Lutherani, denuo Romani, semper autem Athei summa Religio. Authore D.M.S.P."* La professione di fede (*symbolum*) di Simoni suona in questi termini (p.11): "Io credo in due cose, nel cielo e nella terra. Nel cielo, padre e creatore di tutte le cose, nella terra, madre universale e nutrice di tutti, e alla forma del cielo — che tuttavia è soltanto calore ed essenza — la quale tutto sente e comprende. Dal dire questo apertamente mi impedisce Ponzio Pilato." Il libello dice che Simone di Lucca è conosciuto in tutta Europa come persona sfrenata e dissoluta, dedita alla calunnia, alla menzogna e alle sconcezze. Non è un filosofo, non è cristiano, è indegno di esser detto uomo. Asserisce che nessun grande pensatore ha mai adorato un Dio. Lui viene incolpato (p.4) di esser stato non solo cattolico, riformato e luterano, ma anche ariano; in Boemia è ridiventato cattolico, ma è stato sempre e dovunque un mezenziano (Virgilio narra di un re Mezenzio spregiatore di dèi). "Come hai potuto tu, commediante religioso, tenerti dal ridere quando a Praga, nella grande assemblea, invocasti ipocritamente e bugiardamente cielo e terra a testimoni della tua nuova conversione?". Il simbolo (con riferimento alle pagine 47 e 51 *libri Vilnensis*) viene citato di nuovo con le parole iniziali e poi variato: "Noi veneriamo il cielo invece del creatore, ma la terra come madre di tutte le cose materiali. Non la ragione muove il mondo, bensì il vivificante calore è forma del cielo ed insieme causa efficiente." L'autore del pamphlet dice di possedere due scritti di Simoni in cui tutti i sacerdoti vengono sbeffeggiati come in una farsa.

[p.623]

All'opuscolo sono acclusi alcuni fogli intitolati "*Probitas Mariti Simonis Simonii*", una furibonda invettiva contro l'immoralità della nuova dottrina: l'abolizione del matrimonio sarebbe a vantaggio d'un aumento della popolazione, con più agio e maggior piacere degli uomini. In uno Stato assai popoloso sarebbe dominante la massa: "Non t'accorgi, pazzo che altro non sei, che il matrimonio non sarebbe distrutto neppure se tu avessi nella tua stalla molto pollame, nella tua casa molte concubine, a meno che tu non voglia — nuovo Diogene — giacerti e copulare sulla pubblica via." Nel modo più grossolano l'ateismo di Simoni è formulato in una frase (p.19) che, palesemente, non è tratta dagli scritti di Simoni, ma coniata dall'avversario: "*Ede, bibe, lude, jam Deus figmentum est*." Una chiosa manoscritta sull'esemplare della Königliche Bibliothek di Berlino rammenta che Simoni, in una lettera a **Selnecker**, sconfessò poi la ritrattazione di Praga.

Dagli scritti di Simoni, inoltre, l'autore del pamphlet desume il pensiero che la religione non riguarda per niente l'umanità; nemmeno i sentimenti di omaggio o rispetto verso genitori, insegnanti, prìncipi, parenti, amici e patria, venivano risparmiati da quell'ateista. Ora, quantunque l'opuscolo ridondi per il resto di volgarità e di vuota retorica, la traccia di questo Simone Simoni doveva necessariamente esser perseguita, giacché un sociniano che professava apertamente l'ateismo era senz'altro una mosca bianca. Vorrei quindi comunicare, quanto più brevemente possibile, ciò che mi ha insegnato la frequentazione, dapprima ripugnante e infine divertente, con gli scritti di Simoni.

Trovandosi ancora a Ginevra, nel 1567, il Simoni scatenò una polemica "*Interpretatio*" contro il professore di Tubinga **Schegkius**, noto medico e teologo, che, da ligio aristotelico, si era immischiato nelle diatribe scolastiche del recente protestantesimo. La controversia riguarda l'eucarestia, specialmente l'onnipresenza del corpo di Cristo. Nella sua polemica, Simoni appare spesso prepotente, autoritario, mai libertario e tanto meno blasfemo. Per quanto il gergo della scuola possa sembrare a noi parodistico, tuttavia qui si fa molto sul serio, perfino nell'analisi del problema, del modo in cui una persona della Trinità possa sedere accanto all'altra, di come il figlio si colloca alla destra del padre. Quale saggio intraducibile di questo abuso linguistico potrebbe valere il fatto che d'un uomo si può predicare la *sessio,* certamente non il *sedere.* Nel febbraio 1571, Simoni spiega con un opuscolo per quale ragione non ha ancora pubblicato la sua replica (pronta già da due anni) ad una risposta del professore di Tubinga.

[p.624] Apprendiamo che Simoni, quando apparve la risposta del tubinghiano, viveva in Francia tra i rischi della guerra civile ("Tu ne conosci la storia!", grida al destinatario dell'opuscolo), che egli fece poi ritorno a Ginevra, dove si ammalò di peste, che poi si trasferì a Heidelberg e che infine ottenne la cattedra a Lipsia. A questi fortuiti disguidi si aggiunse la cattiveria umana ad impedire la stampa della sua replica. Dovunque la pubblicazione fu impedita dagli amici del professore di Tubinga. Un'acclusa lettera aperta sfida il professor Schegkius a smettere la sua resistenza contro quella pubblicazione. Stando ai citati titoli dei capitoli, codesta replica trattava le medesime questioni della

"Interpretatio" del 1567, in modo altrettanto astruso e scolastico. D'una propensione alla blasfemia non si parla affatto.

Come professore di medicina e di filosofia a Lipsia, Simoni pubblicò un libriccino "Sulla vera nobiltà", che dev'esser stato molto letto dal momento che venne ristampato ancora nel 1616, e in seguito nel 1662 (sempre a Jena). È una declamazione secondo il gusto dell'epoca; non c'è frase che non venga guarnita da passi aristotelici. L'autore ritiene già un'arditezza asserire, al cospetto dei suoi aristocratici studenti, che la vera nobiltà possa andar perduta con le debolezze fisiche e morali dei discendenti, che la nobiltà sia solo un *accidens.* Il tutto costituisce il penso scolastico d'un professore, retorico e povero di pensieri, al punto da non poterne sospettare l'autore quale portatore di libero pensiero né politico né religioso.

Ateismo di Simoni — Dopo ulteriori riscontri, m'imbattei finalmente in uno scritto anonimo che, manifestamente, era il *liber Vilnensis* denunziato dal pamphlet, dal titolo: "*Commentariola Medica et Physica ad aliquot scripta cujusdam Camillo-marcelli Squarcialupi etc., Vilnae 1584*". V'era allegato uno scritto infamante, se possibile ancora più cattivo, contro il medico italiano **Squarcialupo,** recante il titolo "*Simonius Supplex"*. Avevo finalmente gli scritti che costituivano la prova dell'ateismo di Simone Simoni. A dire il vero, l'ateismo non si trovava in superficie. Nel 1584, Simoni era, da otto anni ormai, medico personale del re di Polonia, viveva a Cracovia, dove il socinianismo non aveva più alcun credito, ed era ritornato da anni nel grembo della Chiesa romana.

[p.625] Per tale ragione non mancano servilismi di ogni sorta: **Stefan Bathory** è il re più forte, più buono, più saggio e naturalmente anche generoso, i Gesuiti — promotori della Controriforma in Polonia — possiedono la pura dottrina e il sapere più ricco. I due libri, a ben guardare, non hanno altro scopo se non di dipingere il connazionale e collega Squarcialupo come un miserabile e ignorante ciarlatano. Non si può dire che la condotta di Simoni sia propriamente nobile, dato che rinfaccia al collega anche la sua povertà: di aver fatto a Basilea, per indigenza, il correttore in una stamperia. Certo, non si può disconoscere a questo genere di polemica una certa spigliata vivacità. Il modo in cui qui si sprecano espressioni quali "asino" e "asino bipede" fa vedere chiaramente che, ancora nel XVI secolo, era possibile stampare — liberamente e senza l'impedimento della lingua morta — ciò che i colleghi oggigiorno osano dire soltanto a quattr'occhi. Fa inoltre una benefica impressione sentire il Simoni confessare di non esser stato il peggior bevitore nelle bettole tedesche.

Questioni teologiche vengono sfiorate solo casualmente in questo libello. Ad un certo punto, però, si trova (a pagina 47) un occulto, pedantesco giuoco di parole contro Calvino che fa riflettere: secondo la dottrina della predestinazione CALidi VINI, anche i vizi e tutte le altre mostruosità vengono dal Dio. Questo non è più zelo cattolico contro il riformatore ginevrino; questa è già frivolezza che si pone al disopra e al di fuori di cattolicesimo, protestantesimo e socianismo. Ed ecco (a pagina 42) una definizione di miracolo che non suona per niente ortodossa: un miracolo è per noi ciò che ci suscita meraviglia. Ed ora (a pagina 47 e seguenti, ma qui si numerano i fogli, non le pagine) ecco

il passo che l'autore della *Simonis Religio* ha avuto presente: il cielo è il creatore o il padre, la terra è madre universale, il calore il primo motore. (E qui il denunziante ha omesso l'aggiunta ortodossa o prudente di Simoni, che cielo e terra sono regolati in saggezza e provvidenza da un essere primo, eterno, onnipotente e onnisciente.) Appena una generazione successiva — per causa di proposizioni di tal genere —, Vanini sarà bruciato vivo: nella Francia acculturata, non nella barbara Polonia. Ci tenevo a questa mia piccola scoperta, lieto di far conoscere quanto era sfuggito al fiuto di Bayle e di Brucker.

[p.626]

Baruffe tra medici — Stavo per rinunziare ad un ulteriore studio delle risse simoniane, quando mi capitò tra le mani una pila di opuscoli polemici di cui saltava all'occhio che il più dettagliato e virulento (mirato a colpire Simone Simoni) recava sul frontespizio lo stesso stampatore, il medesimo luogo e anno di pubblicazione del pamphlet "*Simonis Religio*". Nella battaglia dei sociniani, codeste inezie sono ancor più rilevanti che nel successivo movimento libertario dei Paesi Bassi. Tutti quegli scritti riguardavano il problema se, nell'ultima malattia del re polacco Stefan Bathory, il suo medico personale Simone Simoni avesse o no applicato correttamente l'arte medica.

Questi scritti polemici, dello stesso Simoni, ma anche quelli dei suoi amici e nemici, sono del massimo interesse per la storia della medicina. Io non so se siano già stati utilizzati per questi fini; io mi sono attenuto agli originali, la cui lettura questa volta è stata assai spassosa. Un punzecchiarsi continuo tra i due medici personali (entrambi italiani) del sovrano. Come in una grande farsa, i due s'incolpano a vicenda di aver ammazzato il re, o per incapacità o addirittura dolosamente. Contumelie come asino e cane rimbalzano da entrambe le parti. Le questioni secondarie non sono per noi meno buffonesche. Che **Buccella (**l'altro medico personale) sia un vero medico, o non piuttosto un chirurgo, un necrofilo sezionatore di cadaveri, un anatomista? Che fosse decoroso, per un vero medico, presenziare al sezionamento della salma (al fine della conservazione)? E al re sarà stato fatale il vino di un medico, o la limonata dell'altro? O forse il re ha ingerito troppa teriaca? È deprimente che si sia informati di ogni defecazione del re, soprattutto sul fatto che i due medici al suo capezzale si azzuffino (cito testualmente, senza scherzarci sopra), se l'augusto infermo soffra di asma o di epilessia. Si raggiunge infine l'accordo sulla sincope asmatica, e il malato muore. (Naturalmente, io non presumo di dirimere la questione dopo più di 300 anni dalle reciproche accuse, il che sarebbe difficile anche ad uno specialista; vorrei solamente, avendo arato a fondo il latino spesso barbarico di quattro libelli, avvertire altri "aratori" che nella rispettiva necroscopia tutti gli organi interni apparivano sani, e che solo nella cistifellea si trovarono due grossi calcoli, uno grande come una nocciola, uno come un pisello.)

[p.627] Il tono di quasi tutti questi scritti è così scurrile, che nessuna querela può sorprendere. Al dottor Bucella vengono addebitati circa trenta assassinii, causati da errori professionali, e inoltre — in maniera allusiva — delitti anche peggiori: costui sarebbe stato un fuggiasco, allorquando venne chiamato da Biandrata in Transilvania, ma non era stato perseguitato solo per eresia (anabattismo), ma per assai peggiori delitti che si rifugge dal

confessare. Dalla parte avversa, si rinfacciano anche al Simoni atti di libidine, e ovviamente anche errori medici, commessi a Lipsia e in Polonia, che qui non ci interessano. Ma contro Simoni — nel minuzioso memoriale d'un anonimo che palesemente vuol nascondere la sua notorietà per paura del combattivo e spudorato Simoni — si scatena una bordata delle peggiori accuse, che un gruppo di corte — certo la lobby ungherese — pare ritenesse ben fondate. Tra queste, c'è che aveva avvelenato la sua seconda moglie, che aveva derubato la figlia della sua dote; un uomo del genere era pertanto corruttibile, pronto a lasciarsi indurre (da quale partito?) al regicidio.

Eppure, in questi pamphlet, cose siffatte vengono sparate quasi con minor veemenza dell'imputazione d'una cattiva latinità. In tutti quegli opuscoli — lo ripeto — è assai singolare che del presunto ateismo di Simoni non si faccia poi tanto scalpore. Riesco a scovarne solo due passi che fanno riferimento alla "empietà" di Simoni. Alla "*Refutatio*", pubblicata dal rivale Bucella nel 1588, sono premessi alcuni scadenti versi "*ad Simonium maledicum*", nei quali si dice che quel medico non risparmia né Dio né persona alcuna. E il difensore di Simoni, un medico italiano anche lui, nella penultima pagina del suo panegirico replica, all'insinuazione peraltro buttata lì dell'anonimo accusatore — che Simoni fosse cioè un uomo senza religione, ovvero senza coscienza e senza timor di Dio — in modo quasi tollerante, perché anche Buccella s'era trasformato da cattolico ad anabattista, poi in ariano e infine in amico di ebrei, e aveva detto al re che il regno dei cieli c'è per tutti; certo che Simoni ha abbandonato la sua prima fede, ma in seguito vi ha fatto ritorno: in fin dei conti è stato un uomo, tale è rimasto e sarà sempre.

Per ora, per la guardinga reticenza di quei libelli — altrimenti spregiudicati nel vilipendere l'avversario (secondo il costume intellettuale dell'epoca) — non ho che questa sola spiegazione: Simoni e Buccella erano diventati entrambi sociniani o ariani, per convinzione o per condiscendenza verso la corrente dominante in Polonia, ed erano costretti su questo punto ad adottare delle precauzioni affinché la freccia non si ritorcesse sull'arciere. Simoni e Buccella erano ormai dei vecchi signori che non potevano più sperare di trovar asilo altrove, e non volevano pertanto mettere a repentaglio la posizione raggiunta in Polonia. Suppongo dunque che Buccella, diventato nemico mortale di Simoni, in parte attaccasse apertamente il suo rivale come medico pericoloso, in parte lo facesse attaccare per mezzo di scritti ufficiosi, ma che l'intero scambio di accuse non gli sembrasse sufficiente per distruggere il Simoni; e che di conseguenza Buccella fece scrivere per sopramercato il pamphlet "*Simonis Religio*" da qualcuno che metteva volentieri la maschera di difensore della fede.

[p.628] Riconoscendosi nella medesima setta, non poteva accusare il nemico di socinianismo, anche perché la nobiltà polacca — specie all'epoca dell'interregno — proteggeva la libertà di religione. Era dunque necessario marchiare Simone Simoni come ateo. Nacque così il pamphlet "*Simonis Religio*", dove l'asserita professione d'uno smaccato ateismo passava da una storica esposizione all'altra. Senza verifica.

Diaspora sociniana — Mentre concludo che il nome di Simone Simoni di Lucca va cancellato dalla lista degli atei consapevoli e dichiarati, affermo che la mia ricerca non è rimasta in fondo senza qualche positivo risultato per la storia del razionalismo. Abbiamo constatato come molti protestanti italiani fuggirono dalla loro patria, riconoscendosi con gioia a Ginevra in ciò che sognavano fosse la riforma, eppoi come costoro — autentici discepoli degli umanisti — andarono presto oltre la dura e inflessibile fede di Calvino, praticarono una seria critica biblica pervenendo così, impercettibilmente, a liberarsi dalla dottrina trinitaria; braccati e scacciati di terra in terra, finirono per trovare sufficiente appoggio presso l'innovatrice aristocrazia polacca, in Transilvania e in Ungheria, per poter pensare all'istituzione d'una propria Chiesa. Quindi, allorché l'eresia degli antitrinitari nei paesi dell'Est non parve più un pericolo, ma piuttosto un nuovo espediente per guadagnare il favore dei potenti, subentrò una nuova generazione di medici italiani — umanisti degeneri — che cavalcarono l'ultima moda, aggregandosi in totale indifferentismo a quella setta che sembrava allontanarsi il più possibile dal cattolicesimo.

Così è verosimile che Simoni, Buccella e altri medici italiani siano arrivati a tentare la loro fortuna mondana — in modi un po' avventurosi, un po' ciarlataneschi — tra le file dei sociniani: costoro trincarono allegramente coi tedeschi, si dedicarono alla critica biblica coi polacchi e, con le loro esternazioni antireligiose, tirarono sempre diritto nella misura loro consentita da leggi e consuetudini della patria d'adozione. Uomini senza carattere, dunque, che non servirono mai la liberazione dello spirito ma che, ciò nonostante, col loro ateismo pratico contribuirono qua e là a smuovere idee e pregiudizi religiosi. Temo quasi che l'italiano **Lismanin** — confessore della regina Bona — avendo sostenuto la diffusione in Polonia del calvinismo e poi della dottrina antitrinitaria, vada pure annoverato tra quei pensatori "affaristi".

[p.629]

Sociniani tedeschi in Polonia — Il cammino degli ariani italiani aveva condotto, attraverso Ginevra, in Germania; e nella stessa terra di Lutero non mancarono piccoli focolai dell'eresia ariana. Da principio, dalla Germania l'evangelismo luterano era approdato naturalmente in Polonia; tuttavia, anche alla costruzione — per così dire scientifica — del socinianismo presero parte teologi tedeschi, non senza una certa pedanteria. I rapporti sono di reciproco scambio; i tedeschi sono convertiti dai sociniani polacchi alla dottrina radicale, e operano in Polonia, per ricondurre finalmente in Germania e nei Paesi Bassi la "non cristiana" antinomia contro la trinità.

Così l'impetuoso **Valentin Schmalz** (1572-1622) da Gotha, così Johannes **Völkel** (morto il 1618) di Grimma, diventato collaboratore di Fausto Socino e finalmente un "piccolo papa" sociniano; così Christoph **Ostorodt** (morto il 1611) di Goslar, che nel carattere ricordava per molti versi Calvino, volubile e autoritario, e che senza scrupoli s'intruppò ora coi sociniani, ora coi loro oppositori. Per la diffusione delle dottrine radicali, e ormai già anticristiane, di Socino, ancor più importanti furono quei tedeschi che svilupparono il sistema sociniano ancora nell'epoca del suo declino. Tra di loro è da ricordare in prima linea il teologo e agitatore **Johannes Crell** (1590-1631), della Franconia, il quale sostenne il

movimento antitrinitario dell'università tedesca di Altorf, fuggì in Polonia nel 1612 dove a Racovia — capitale spirituale del socinianesimo — diresse il movimento fino alla morte. Molto tempo dopo (intorno al 1700) un suo nipote, **Samuel Crell**, scriveva ancora contro la divinità di Cristo, pur subendo ormai l'influsso dei deisti inglesi.

[p.629]

Ruarus — Sempre a Altorf era stato attratto dal socinianismo il tedesco **Martin Ruaries**, nativo del Holstein (1589- 1657), che allacciò rapporti con la Polonia divenendo a Racovia il successore di Crell; quindi, quale precettore di giovani nobili polacchi (tra cui Wissowatius) intraprese viaggi in Germania, Olanda, Inghilterra, Francia, Italia, trattato dovunque con riguardo — in omaggio ai suoi scritti umanistici e morali — anche quando, mentr'era ancora in vita, incominciò la guerra di sterminio contro i sociniani. Tra i sociniani tedeschi, infine, merita speciale menzione il barone austriaco Johann **Ludwig von Wollzogen** (1599-1661), uomo ricco e di grande cultura, al quale si prospettava una folgorante carriera se fosse passato dal calvinismo al cattolicesimo. Ma lui preferì andare in Polonia, dove divenne un fedele sociniano. O, probabilmente, lui era già uno spirito moderno, decisamente scettico; quanto meno, esercitò una critica (tuttora degna di lettura) alla filosofia di Cartesio che utilizzava anche un modesto dubbio quale trampolino per il dualismo. Si ha l'impressione di ascoltare già la psicologia di Locke quando si legge che non sono i sensi ad esser ingannati, bensì la ragione. Perciò non occorre diffidare sempre della ragione, così come ci si affida alla propria memoria, benché non sia sempre attendibile. Pensieri siffatti li cerchiamo invano nella letteratura ancora teologica dei sociniani.

[p.630]

Abbiamo già conosciuto l'università di Altorf come epicentro tedesco del socinianismo; anche lì la dottrina non cristiana poteva prosperare solo clandestinamente, giacché, chi in Germania si professava apertamente per Socino veniva cacciato e perseguitato da luterani e da riformati con astiosità non minore che dai cattolici. Il naturalista **Ernst Soner** (1572-1612), di Norimberga, era stato acquisito alla causa sociniana a Leyden, grazie a **Ostorodt e Woidowiki**, approdati nei paesi Bassi quali consiglieri di giovani polacchi; forse egli occultò assai abilmente il suo atteggiamento, o forse la sua eresia era pure sopportata, dato che l'afflusso da Polonia, Transilvania e Ungheria arrecava vantaggi all'università. Solo dopo la sua morte uscirono gli scritti che lo fecero conoscere come sociniano o come spirito libero; uno dei suoi saggi combatteva l'idea di poter conciliare l'eternità delle pene infernali con la presunta giustizia divina. Solo dopo la sua morte, dunque, le autorità si attivarono contro i sociniani o — come usava dire — i "criptosociniani" di Altorf. E quindi, anche contro Neuser.

Adam Neuser — Un avventuroso esempio, per diversi aspetti istruttivo, del modo in cui in Germania — nei primi decenni dopo il trionfo del protestantesimo — dominava l'intolleranza, ce lo offre lo sventurato Adam Neuser, il quale da luterano, in successione abbastanza logica, si fece calvinista, sociniano, musulmano e infine ateo, e che forse

sarebbe morto serenamente nel suo letto parrocchiale di Heidelberg, se non avesse avuto la disgrazia di vivere sotto un prìncipe profondamente religioso e assillato da interessi teologici, cioè sotto **Federico il Pio**, elettore del Palatinato (1515-1576). Fu uno dei rari prìncipi che, per convinzione, s'immischiarono nelle lotte ecclesiastiche; era calvinista, e introdusse il calvinismo, inizialmente senza durezza, nella regione Palatinato, non appena ne divenne erede (1559). Quando cattolici e luterani, per volontà dell'imperatore, lo attaccarono mettendo a repentaglio la sua vita e la sua dinastia, non si arrese, tanto che uno dei prìncipi — il margravio del Baden — ebbe a confessare: "Quello è più devoto di tutti noi insieme". Tra le innovazioni di Federico vi fu l'istituzione d'una disciplina religiosa comunitaria, affine a quella imposta in Svizzera da Calvino. Contro codesta precettazione, anche peggiore del papismo, si ribellarono tutte le teste e i cuori liberi fra i teologi protestanti del Palatinato: oltre ai luterani, comprensibilmente, anche i clandestini antitrinitari o sociniani.

[p.631]

Silvanus — Tra questi ultimi v'erano anche due pastori: Adam Neuser, di Heidelberg, e **Johann Silvanus** di Ladenburg. Nel loro monoteismo antitrinitario, tutti e due si spinsero così avanti da porre l'Islam più in alto del cristianesimo, anche nella prassi, e non solo sul piano teorico, come avevano fatto molti loro precursori dal tempo delle crociate; allacciarono rapporti coi sociniani in Transilvania, oltre che (non così insensatamente, come sembra ai tedeschi di oggi) con lo stesso sultano. Una lettera in questo senso venne intercettata. L'elettore non era un pazzo furioso, e neppure un sanguinario come il suo maestro Calvino; ma siccome si trattava non solo di eresia, ma anche d'un delitto politico, dopo molte esitazioni fece decapitare (dicembre 1572) il parroco Silvanus. Neuser riuscì a fuggire in Turchia. Sarebbe un'impresa proficua investigare sulla vera storia della sua conversione religiosa, giacché scritti di suo pugno quasi non ve ne sono in quanto — come si racconta — i sociniani di Transilvania acquistarono i suoi manoscritti per cento fiorini, ma non li diedero alle stampe. Tra le dicerie di cui dobbiamo tener conto c'è anche quella per cui Neuser sarebbe morto per i postumi della lue (all'ateo si addossavano ovviamente alcolismo e orrendi vizi) a Costantinopoli, nel 1576.

Che la scienza tedesca non si sia occupata granché di un personaggio come Neuser, è tanto più sorprendente in quanto nientemeno che **Lessing** ne aveva fatto l'argomento d'una delle sue "riabilitazioni", poco prima di intraprendere — coi suoi "Frammenti di un anonimo" — la sua grande polemica contro l'ortodossia, quindi già nello spirito di quella campagna. Ma la scienza tedesca, si sa, non ama sempre seguire le orme di Lessing; non le piace avere a che fare con atei!

La ricerca di Lessing meriterebbe di esser generalmente conosciuta; essa fornisce una buona dimostrazione di ciò che il nostro grande critico era in grado di fare nel minuzioso lavoro preparatorio dello storico. "Quanta robaccia dev'esser registrata nel campo della ricerca storica, prima che si possa scrivere qualcosa di buono!". E ci mostra, nel suo aspetto migliore, il combattente per la libertà di coscienza.

[p.632] Ora, il fatto che Lessing — che allora si stava preparando al colpo grosso, cioè alla pubblicazione dei *Frammenti anticristiani* di Reimarus — pensasse alla possibilità, non già d'esser bruciato o decapitato, ma certamente perseguitato e calunniato come i liberi pensatori del Cinquecento, è fuor di dubbio. Si percepisce un tono assai personale quando rappresenta, in tutta la sua spaventosità, il "furore contro gli erranti", e stigmatizza la disumanità dei teologi nell'epigramma, tipicamente lessinghiano: "Giù la testa, intanto; meglio poi andrà senz'altro, se Dio vuole!", per proseguire imperterrito: "Che fortuna, che siano passati i tempi in cui tali sentimenti si chiamavano religione e devozione! O che almeno siano trascorsi sotto il cielo dove viviamo! Ma che pensiero umiliante, la sola eventualità che possano ritornare di nuovo sotto questo cielo!". Si badi bene alla parola: Lessing lo definisce un pensiero umiliante, non terrificante.

Neuser e l'Islam — Tra le vicissitudini di Neuser che Lessing cerca di giustificare nella sua "riabilitazione" (" *Alcune notizie autentiche su Adam Neuser" 1774)*, alcune sono per noi — oggi — del tutto irrilevanti; non c'importa più sapere se Neuser sia stato in carcere una volta oppure due, se convertendosi all'Islam si sottoponesse alla circoncisione, se fosse morto di peste, di dissenteria o per i postumi della sifilide. Anche la questione se abbia commesso alto tradimento con la sua lettera al sultano (sicuramente scritta, ma non spedita) non ha bisogno d'esser discussa seriamente; certo è che Neuser aveva avuto l'idea di suggerire al Sultano la conquista dell'impero tedesco al fine di propagare un puro deismo; ai contemporanei, però, una simile iniziativa d'un piccolo predicatore del Palatinato non dev'esser parsa così folle come pare a noi, per cui in quella lettera avranno visto magari un delitto contro la religione piuttosto che contro la nazione.

Sennonché la lettera al Sultano coincide con un punto che vorrei sottolineare in modo speciale. Quale fede professava Neuser? Leibniz, zelante politico e buon patriota, che più di cent'anni dopo elaborò un piano per convincere Luigi XIV ad attaccare l'Egitto ottomano e ad allontanare dalla Germania il pericolo orientale, giudicò assai rischiosa l'idea di Neuser, scrivendo nel 1706 a **la Croze** che, per fortuna della cristianità, i Turchi non avevano accolto il consiglio di Neuser di cercare un accordo con i cristiani antitrinitari. Leibniz, profondo conoscitore della storia mondiale e religiosa, riteneva dunque che antitrinitari, unitari e sociniani (o comunque si voglia chiamare questa ideologia), avessero raggiunto allora un insidioso quoziente di potere.

[p.633] E allora, Neuser era davvero un sociniano? Ed era pertanto disposto ad accettare il monoteismo puro del Corano? In una lettera ad un amico — pubblicata la prima volta da Lessing — Neuser racconta la storia della sua "apostasia" con una perspicuità che deve soddisfare ogni psicologo. Fu durante la sua fuga che a Heidelberg vide in faccia la morte; a Temeswar, poi, fu tratto al cospetto del pascià che lo apostrofò aspramente e, sentendo da Neuser che in Germania era stato perseguitato perché non credeva nel Dio trino ma, come i Turchi, nell'unico Dio, disse tra le minacce: "Se è così, che tu credi solo all'unico Dio che ha creato cielo e terra, come noi crediamo, e che perciò i tuoi ti hanno giudicato

un turco, allora dimostralo subito con i fatti; diventa turco, di modo che potrai aver facoltà di stampare, contro i tuoi nemici, tutto quanto t'aggrada."

Neuser divenne un "rinnegato"- come usava dire — perché amava la vita e perché vedeva nell'Islam, con molti liberi pensatori europei a partire dal XIII secolo, la religione del genuino deismo. È assai inverosimile che Neuser (lascio in sospeso se fin da principio, o solo sotto i turchi) giudicasse il Corano e la Bibbia come libri di uguale rilevanza; certo è, tuttavia, che insegnò come non si dovesse adorare Gesù Cristo più di Maometto, essendo entrambi fondatori di religione e non dèi; ed è noto che un gruppo di sociniani polacchi — chiamati "non-adoranti" — concordava con Neuser in questa concezione completamente non cristiana, anzi sostanzialmente già deistica. Ma già Lessing ha con ragione rilevato che Fausto Socino, il vero organizzatore della setta sociniana, fino alla morte di Neuser non era riuscito ad imporsi, e che perciò Neuser non era un sociniano nell'accezione della successiva confessione, sistemata dogmaticamente da Fausto. Senza dubbio, però, era in relazione coi sociniani molto più radicali, che cristiani veramente non erano più. Noi possiamo considerare Neuser, al pari dello stesso Lelio Socino, come un successore aconfessionale del martire Serveto.

E qui va rilevato un aspetto particolare. Di Serveto si diceva, e si dice ancor oggi, che avesse scoperto o intuito per primo la circolazione del sangue; presso Diepold **Gerlach**, predicatore dell'ambasciata imperiale a Costantinopoli e molto legato a Neuser, si trova una notizia secondo cui Neuser lavorava ad una invenzione — o sognava d'una creazione — che doveva partorire qualcosa come una carrozza a vapore. Perfino Lessing conclude il suo "salvataggio" con questo accenno, osservando che si è scritto tanto su Serveto e non abbastanza su Neuser: "Oppure bisogna esser assolutamente uno straniero, per meritare la nostra attenzione?".

[p.634]

Avrò ulteriori occasioni, percorrendo la storia del socinianismo, per richiamarmi a Lessing. L'interesse che Lessing dimostrò nei confronti di questi radicali e non cristiani riformatori non può d'altronde stupirci; nel suo imperituro dramma della tolleranza — "Nathan il saggio" — il musulmano, cioè il Sultano, non ha un ruolo umanamente altrettanto coinvolgente quanto il libero ebreo e il libero cristiano, ma è superiore ad entrambi, e deve rampognarli per aver rilevato in loro un residuo di alterigia. Per Lessing, l'Islam purificato è il vero deismo. All'infelice Neuser egli attribuisce, tra l'altro, il gran merito anche di aver optato in Transilvania per il partito — assolutamente non cristiano — dei "non-adoranti". Questo passo (edizione Hempel, XV, p.58) avrebbe dovuto esser premesso ad ogni introduzione alla fede di Lessing. "La polemica "concerneva quelle dottrine di fede in cui l'ardito unitario, sempre fedele ai suoi princìpi, "va molto più in là del cosiddetto sociniano, che non è né caldo né freddo, e che, non "si sa perché, vorrebbe tanto conservare il nome d'una religione della quale distrugge la "vita più interiore."

Per Lessing, non si può mai ripetere abbastanza spesso e forte che lo stesso Fausto Socino si è fatto persecutore di Davidis: "Così è sicuro che i settari, per "quanto poco essi creda-

no, all'occasione sono inclini ad essere non meno intolleranti nei "confronti di coloro che non vogliono credere neanche quel poco, quanto l'ortodosso più "superstizioso può esser soltanto contro di loro." Oltretutto, da una lettera di **Samuel Crell**, Lessing cita un passo (p.69) secondo cui Neuser rivendicava a se stesso la creazione del "non-adorantismo"; e Lessing elogia la coerenza logica con cui a Cristo — non più riconosciuto come Dio — si disconoscono anche adorazione e invocazione: "Che cosa avrebbe mai dovuto trattenerlo dal compiere quel secondo passo che ogni sano raziocinio impone di compiere, non appena si sia fatto il primo? Egli non è Dio, egli non "va adorato, sono enunciati identici per la ragione."

Ma in fondo per Lessing, allorquando osò la riabilitazione di Neuser quale preludio alla pubblicazione dei "Frammenti", si trattava ancora e soprattutto d'una predica a sostegno della tolleranza. Era sua intenzione (p.61) procacciare presso i posteri ascolto e attenzione per un uomo sfortunato "che si era perseguitato fino ad espellerlo dalla cristianità". Perciò se la prende aspramente anche con l'elettore **Federico il Pio,** ligio all'assioma calvinista che "si debba punire con la morte tutto quanto la legge di Mosè comanda di punire con la morte." (p.64)

[p.635]

Polonia — Occorre prender atto che la negazione della divinità di Cristo non era che una conseguenza della Riforma, per quanto aspramente la teologia tedesca e svizzera reagissero sdegnate contro tale effetto; quantomeno gli unitari, o antitrinitari, i quali certo non erano più molto lontani dal deismo e dal ripudio dell'autorità biblica, sentivano e vedevano se stessi come l'ala sinistra del movimento protestante. In Polonia, dove la piccola nobiltà era rimasta più potente dell'aristocrazia negli altri Stati occidentali, molti cittadini erano di sentimenti luterani, ma la maggioranza dei nobili era calvinista. Ora, il movimento antitrinitario si ricollegava alla riforma del mondo romanico, non a quella tedesca; l'abbiamo capito bene dal fatto che i seguaci spagnoli francesi e italiani della Riforma erano superiori a quelli tedeschi nella loro formazione logica e naturalistica, e si lasciavano inoltre più facilmente trasportare dal loro temperamento.

In Germania, poi, il movimento s'irrigidì assai presto in una nuova ragnatela dogmatica, proprio perché si formò subito una Chiesa dominante; la riforma "romanza", per contro, non fu così fortunata, o così sfortunata, se si prescinde dalla sanguinosa teocrazia di Ginevra. In Spagna e in Italia la predicazione "evangelica" fu interrotta e annientata col ferro e col fuoco — subito all'inizio della Controriforma — mentre in Francia gli Ugonotti furono costretti, con esito alterno, a combattere per sopravvivere. In particolare, i riformati italiani, scampati al ferro e al fuoco, se andava bene si aggregavano ad una comunità, ma altrimenti restavano fuggiaschi solitari, braccati dappertutto, in una situazione così disperata che non faceva gran differenza quel po' di più o di meno di eresia.

Nel Medioevo, il mondo aveva avuto un carattere internazionale per mezzo dell'unica Chiesa; nel XVI secolo, il mondo intellettuale era ancor più internazionale — in virtù della

comune lingua latina — di quanto non sia al giorno d'oggi, malgrado i commerci e la socialdemocrazia. Per cui i profughi italiani, idealisti non meno che avventurieri, poterono raggiungere anche la Polonia, felicissimi di trovare colà amichevole accoglienza da parte della piccola nobiltà. Già nel 1546, sotto il re Sigismondo I, si manifestarono pubblicamente dubbi sulla teoria trinitaria. Ma sotto **Sigismondo II** (1548-72), fautore e protettore della libertà religiosa, il numero degli antitrinitari aumentò a tal punto che — per la prima volta dopo la vittoria del credo atanasiano — essi sembrarono dilatarsi in potenza, costituendosi in una propria Chiesa[43].

[p.636] Quando i luterani, i riformati e i Fratelli boemi, dopo lunghe e assurde battaglie, conclusero la pace religiosa di Sendomir (1570), a ciò furono spinti non da reciproco affetto, ma da paura verso i loro comuni nemici; e questi nemici, per loro, erano in prima linea i cattolici, anche in Polonia oramai sospinti dai Gesuiti a lottare per far vincere la Controriforma; ma nemici erano anche quei non cattolici che — o per la negazione della trinità o per il battesimo degli adulti — prendevano le distanze dalle sette evangeliche riconosciute. Questa propagazione dell'indirizzo radicale era stata possibile, in Polonia, proprio perché né il re né Roma né una delle nuove Chiese era più potente del diritto d'inviolabilità domiciliare della "schlachta" (piccola nobiltà polacca); eppoi perché non v'era un popolo che avrebbe potuto servirsi di una delle Chiese contro quella classe. La gente comune erano servi della gleba che dovevano ubbidienza ai loro padroni. Sul popolo incombevano, in breve, condizioni di tipo asiatico. Ma i nobili si erano procurati la loro educazione, al pari degli aristocratici tedeschi, attraverso i viaggi e presso le università occidentali, erano frivoli o radicali riguardo alla religione, e si facevano forti del nuovo diritto imperiale che gli concedeva — dal 1556 — piena libertà di funzioni religiose private, una libertà che non si trovava ancora in nessun paese dell'Occidente. E la situazione politica mondiale, incardinata allora nella Controriforma, contribuiva ad annientare il potere monarchico in Polonia; vero è che la Controriforma, appoggiata dai miopi luterani e riformati, prese di mira per primi gli antitrinitari polacchi; ma poiché, al di là di tutti gli scaltri intrighi dei Gesuiti, la nobiltà polacca diventava sempre più indipendente, ci vollero quasi cent'anni prima che gli ultimi sociniani potessero esser espulsi dalla Polonia.

Gesuiti e Controriforma — Non è stata ancora scritta una storia — scevra da preconcetti — della più generale Controriforma europea. Sul piano della politica, ove si prescinda dalla valutazione etica, è semplicemente stupefacente quanto il nuovo ordine dei Gesuiti ha fatto a sostegno del nuovo cattolicesimo tridentino. Mai, nella storia del mondo, l'accerchiamento d'un avversario era stato eseguito con tanta raffinata arte di governo. A qualunque paese si guardi, dovunque si ha l'impressione che, proprio lì, la Controriforma

[43] La plurisecolare storia dell'Arianesimo susseguente alla cosiddetta migrazione dei popoli è assai ragguardevole perché insegna come politica e dogma si sostenessero vicendevolmente presso le tribù germaniche; ciò malgrado, però, abbiamo potuto qui eluderla, perché in quell'epoca non si poteva assolutamente parlare d'una liberazione dello spirito per mezzo d'una "eresia". Gli scrittori di entrambe le parti non sono ancora in grado di distinguere tra storia e leggenda.

dispieghi la sua massima forza. Gli insorti Paesi Bassi sono posti in estremo pericolo dall'assassinio dell'Orange, l'Inghilterra viene messa alle strette dalla Francia; in Germania e nelle regioni austriache il protestantesimo viene ricacciato; e nell'Est europeo sembra che la decisione sul Mar Baltico — per cui, dopo l'impotenza dell'Hansa tedesca, si contendono Svezia Polonia e Russia — sia nelle mani dei Gesuiti. Il quartier generale dei quali è la Polonia. Ad ogni elezione monarchica, costoro danno prova, con insuperabile maestria, di saper imporre il loro candidato. Alla scomparsa dell'ultimo Jagellone, più che arrendevole ai loro voleri, i Gesuiti superano se stessi nel far accettare ai liberali aristocratici polacchi il principe di Angiò, malgrado la sua responsabilità nell'eccidio della notte di S.Bartolomeo. In Polonia, però, il principe non trova né ricchezze né piaceri né soddisfazione alla sua brama di potere, e se ne torna presto in Francia. Per il trono vacante concorrono un arciduca austriaco e Ivan il Terribile (ma anche il "falso Demetrio" è, più tardi, una creatura dei Gesuiti), il quale cerca uno sbocco al mare attraverso la Polonia e la Lituania, un mostro, certo, ma uno statista che per i suoi fini si sarebbe venduto anche al papa; la piccola nobiltà auspica invece un re dell'antica dinastia dei Piasti.

[p.637]

I Gesuiti pilotano la scelta su **Stefan Bathory**, principe di Transilvania, calvinista, che però ha fatto loro vincolanti promesse. Dopo la morte di lui (1586) il giuoco si ripete. I Gesuiti hanno il coraggio di far passare, contro un arciduca austriaco, uno dei Vasa, **Sigismondo III** — detto il "re dei Gesuiti" — il quale giustifica senz'altro la fiducia in lui riposta: riconferma la libertà religiosa in Polonia, più spontaneamente del principe di Angiò, ma riesce, con gli ultimi resti dei suoi privilegi regali, a ricondurre al cattolicesimo la schlachta (piccola nobiltà) per mezzo di corruzioni e altri benefici.

Una sola cosa non riesce ai Gesuiti: il Vasa è contemporaneamente re di Polonia e di Svezia, per cui dovrebbe esportare la Controriforma anche in Svezia. Nel paese scandinavo, però, c'è un libero ceto agricolo per il quale la Riforma è un affare di cuore, e che, a dispetto della nobiltà, depone il papista, eleggendo a re dei contadini un altro Vasa, **Carlo IX**. Già intorno all'anno 1600, il nuovo re svedese progetta una federazione mondiale con le altre monarchie protestanti da opporre alla coalizione mondiale della Controriforma, quindi contro gli Asburgo (in Spagna e Germania) e contro la Polonia. Si narra che il re abbia posto la sua mano, in segno di benedizione, sulla testa del figlioletto esclamando: "Lui ce la farà!". Il pargoletto si chiamava Gustavo Adolfo.

Fine di Fausto Socino — In quei cinquant'anni, durante i quali la Controriforma dettava in Polonia la grande politica, obbligati pertanto ad usare un sapiente riguardo verso le prerogative della nobiltà, il movimento unitario polacco non retrocesse in misura considerevole. Non è che gli unitari avessero formato una Chiesa chiusa, come i luterani o i riformati sulla base dei loro libri simbolici; no, tutte le classi dell'arianesimo, che **Walch** (*Religionstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche* , IV, p.5-212, Conflitti religiosi fuori dalla Chiesa luterana) ha classificato con tanta pedante accuratezza, si possono ritrovare l'una

accanto all'altra, spesso in lotta tra di loro, dagli scolastici ariani (che si spremono il cervello su sottigliezze teologiche) fino ai non cristiani, i quali insegnano una religione razionale e non ne vogliono sapere della divinità di Cristo né delle sacre Scritture. Ecco quanto trovò l'organizzatore Fausto Socino allorché nel 1579 dalla Transilvania (a quanto pare in fuga dalla peste) giunse in Polonia: trovò un re — Stefan Bathory — che non era invero un docilissimo strumento per i Gesuiti, essendo religiosamente indifferente e perciò piuttosto incline a rispettare la libertà religiosa dei latifondisti; trovò una "schachta" i cui membri tendevano al riformismo ma che, ove fossero molto religiosi, preferivano posizioni private piuttosto ereticali; e ancora un gran numero di antitrinitari in contrasto tra di loro.

[p.638] Qui, finalmente, Fausto credette di aver scoperto il grande compito della sua vita: unificare gli antitrinitari separati in una Chiesa comune, per farne così, in concerto con alcuni nobili, una potenza politica. Né caldamente né freddamente — per dirla con Lessing — egli perseguì con tenacia questo fine. Sposò la figlia d'un latifondista, guadagnando così l'amicizia di distinte famiglie. Accortamente, non si lasciò invischiare in cavillosità dogmatiche. Certo è che, sulle prime, i suoi correligionari di Cracovia — i Fratelli Polacchi — non vollero accoglierlo nella loro comunità, poiché lui la pensava diversamente sul battesimo degli adulti (malgrado la sua riprovazione del battesimo infantile), sulla preesistenza di Gesù Cristo, sul regno millenario e su alcuni altri punti secondari. Egli era un organizzatore, ma non per passione (come Lutero e Calvino), quanto piuttosto per il bisogno di esercitare una funzione direttiva. Fausto non aveva certo la stoffa del martire; vero è che, sotto il re voluto dai Gesuiti, venne malmenato e derubato dei suoi averi dagli studenti di Cracovia, aizzati contro i nuovi sociniani, ma salvò pur sempre la pelle e poté vivere in pace fino alla morte (1604) in un villaggio nei dintorni di Cracovia, sotto la protezione d'un aristocratico.

Rakow — Fausto Socino non diede solamente il nome alla setta. Ottenne anche che fossero fondate molte piccole comunità, con chiese e scuole proprie. Centro focale dell'impresa fu la città di Rakow, o Racovia, in Polonia, fondata da un grosso proprietario calvinista il cui figlio divenne poi sociniano; a Racovia — che per alcuni decenni si denominò solennemente l' "Atene sarmatica" — i sociniani possedettero addirittura una scuola universitaria e una loro tipografia[44].

[44] L'industria della stampa onora la sua propria importanza non stancandosi mai di pubblicare libri sulla storia dell'arte tipografica. Anche sulle stamperie di Polonia e Lituania uscì in passato uno scritto specifico, e precisamente a Danzica, nel 1740: "*De Typographiis earunque initiis et incrementis in Regno Poloniae et Magno Ducatu Lithuaniae.*" Nella *Biblioteca Antitrinitariorum* di Sandius si trova persino un intero capitolo sulle officine tipografiche degli Unitari. Ne apprendiamo che, nel XVI secolo, molte città polacche e lituane possedevano delle stamperie i cui proprietari erano tedeschi, polacchi o ebrei; e si sottolinea, da parte di Brest-Litowik, quanto sia strano che una scuola ebraica così celebre non avesse una tipografia sua propria. A Rakow, allorché la città era divenuta l'Atene sarmatica e la capitale dei Sociniani, si trasferì un tipografo di Cracovia, **Alessio Rodecki**, che aveva studiato in Pinczow, un'altra scuola dei sociniani, essendo un seguace segreto di Fausto Socino. Rodecki stampò parecchi dei suoi scritti, senza nominare il luogo di pubblicazione, pubblicando altri altri scritti unitari e anabattisti. In seguito alla pubblicazione d'un libro riguardante i "Fratelli di Transilvania"

Quell'incanto durò fino al 1638; dopo che già altre comunità, con disparati pretesti, erano state smantellate, la sguaiate chiassate degli studenti di Racovia fornirono la ghiotta occasione di distruggere la stamperia, di interdire la chiesa ai sociniani e di espellere i professori; quei giovinastri — probabilmente "non-adoranti" — avevano spezzato o abbattuto a sassate un crocifisso ligneo. In un'altra comunità, a Schmiegel, uno stagno nel mezzo del cimitero, un tempo utilizzato dagli anabattisti, testimonia ancor oggi di quella grande stagione di tolleranza in Polonia.

Dell'opera di Fausto Socino non è rimasto, per esser franchi, praticamente nulla, salvo la raccolta degli scritti latini pubblicata, nel primo e secondo volume della "*Bibliotheca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant"*, a Frenopolis (naturalmente Amsterdam), nel 1656, da suo nipote **Wissowatius**: trattati non solo esegetici (ma ve ne sono anche di polemici) che attaccano spesso anche eterodossi e dissenzienti tra gli Unitari. Ma qui bisogna subito rilevare che i sociniani non si ponevano di fronte a Fausto Socino come, a mo' d'esempio, i luterani con Lutero, o i riformati con Calvino; come per loro Gesù Cristo non era un dio, così neanche il padrino della loro setta era un semidio, né i suoi scritti passarono mai per "ispirati".

Per la verità, i Sociniani non avevano libri esemplari, simbolici, e già per questo si distinguevano da tutte le altre religioni positive. Certo, nel 1605, ossia subito dopo la scomparsa di Fausto, apparve il così detto "*Catechismo di Racovia*" (in lingua polacca, una traduzione tedesca seguì nel 1608, una latina nel 1909), che però era considerato nulla più che un lavoro privato; lo stesso Fausto aveva iniziato l'opera, sociniani tedeschi e polacchi l'avevano compiuta, eppure mai un religioso o un laico furono legati da un giuramento di attenersi alla lettera di quel catechismo. La setta sociniana, in quel tempo già in via di estinzione, non riguadagnò più la forza ecclesiale per svolgere un'attività così avversa al protestantesimo.

[p.640]

Budney — Mi restano da citare alcuni polacchi che — prima, durante e dopo Fausto Socino — negarono la divinità di Cristo, essendo ora "ortodossi" sul terreno della nuova setta, ora eretici a loro volta tra le file di questi eretici. Molto ricordato nel suo tempo, ma in seguito completamente dimenticato, fu **Simon Budny, o Budney**, che forse ancor prima di Davidis o di Neuser fu conseguente abbastanza da dichiarare culto idolatrico l'adorazione o invocazione di Gesù Cristo, non riconosciuto quale Dio. Nel 1582, non senza qualche partecipazione di Fausto, venne deposto dal suo ufficio religioso e costretto

venne arrestato (1585), ma rimesso presto in libertà dal re Stefan Bathory. A Cracovia non si sentì più sicuro e portò in salvo la sua officina a Rakow. Successivamente, essa venne assunta come dote dal suo cognato Sternacki. Il figlio del quale ne fu il proprietario allorché la tipografia venne distrutta nel 1638. C'è appena bisogno di ricordare che tutti questi stampatori – sia in Polonia sia in Lituania – erano uomini d'affari, e servivano all'occasione tutti i partiti. Eppure fa molto piacere leggere che in protestanti non possedevano a Wilna neanche una stamperia propria, e tuttavia sapevano come cavarsela. Si falsificavano gli innari, inserendo brani evangelici nelle raccolte degli inni cattolici. Anche i sociniani erano versati in questi artifizi: traducevano in polacco inni e canti liturgici di Lutero, omettendo semplicemente quei passi che si riferivano alla divinità di Cristo.

ad una parziale ritrattazione. Budny aveva infatti criticato la traduzione della Bibbia fatta dai riformati in lingua polacca — la Bibbia detta di Brest, stampata nel 1563 a spese del prìncipe Nicola Radziwill —, perché non rispettava i testi originari, facendo pubblicare, già nel 1572, la sua personale traduzione, arricchendola due anni dopo di nuove migliorie. Inerisce nella natura di ogni traduzione della Bibbia — in quanto trasposizione d'un libro offerto da Dio agli uomini per la loro salvazione — questa contraddizione: che il traduttore ammette una qualche autorità, eppure deve fare un'esegesi almeno filologica. Questo l'aveva compreso bene a suo tempo il santo Girolamo. Ogni traduzione della Bibbia poggia sulla critica biblica e insieme la giustifica. Budny si spinse fino a cercare di motivare i princìpi sociniani mediante la scelta delle parole polacche, dicendo per esempio non battesimo, ma immersione.

Sonesius — Non ho nominato per primo un altro polacco, l'aggressivo Petrus **Sonesius (Soniadzki),** quantunque fosse tra i primi ad introdurre in Polonia il movimento antitrinitario e fosse stato sicuramente il primo ad esser perseguitato per la sua eresia; ma il fatto è che si tenne un po' al di fuori della cerchia sociniana sia per le sue concezioni teologiche sia per le idee politiche; ed io lo cito adesso per fornire — grazie a lui e al suo avversario **Gregor Pauli** — esempi di quella discordia che regnava anche all'interno della setta unitaria. Sonesius (nato il 1525) era stato fatto viaggiare, dal suo lontano paesello, dallo stesso vescovo allo scopo di diventare un buon arnese del cattolicesimo. Ma lui studiò a Wittenberga e a Ginevra, dove divenne un rinnegato frequentando gli antitrinitari italiani. La sua dottrina, a cagione della quale già nel 1556 venne duramente attaccato da un sinodo, era molto più sofistica, anzi più scolastica di quella dei futuri sociniani; inoltre, aveva accettato l'opinione degli anabattisti moravi secondo cui al vero cristiano non è lecito portare la spada e rivestire cariche pubbliche. Si dice che andasse in giro cingendo una spada di legno, e forse a ciò risale una leggenda da me letta non so dove: che i nobili sociniani, in Polonia, fossero armati di spadoni lignei. Sonesius respinse il simbolo niceno e quello atanasiano, riconoscendo solo quello apostolico; sulla preesistenza di Cristo e su altri dogmi, accampava opinioni di natura prettamente scolastica — come s'è detto —, per quanto sembrassero rivolgersi contro la vecchia Scolastica, talché gli fu estranea l'attività sostanzialmente razionalistica dei sociniani.

[p.641]

G. Pauli — Vittorioso antagonista di Sonesius fu il succitato **Gregor Pauli** (morto a Pinczow il 1591) che, con maggior ragione di Sonesio, si potrebbe definire il fondatore della setta sociniano prima di Fausto Socino. Pauli, predicatore a Cracovia, poi a Pinczow, non poté far a meno di prender parte alle dispute popolari e alle sofisticherie dei teologi, ma tuttavia — con più efficacia di quanta avrebbe avuto Fausto — in virtù delle sue tesi robustamente raziocinanti, seppe cementare tra loro così saldamente i diversi gruppi di antitrinitari che, nel celebre sinodo di Petrikau, riuscirono a contrapporsi agli altri protestanti come un partito compatto. Ebbe una straordinaria importanza (per disgrazia, dicono i riformati) che le opinioni divergenti e c entrifughe degli eretici di Pauli fossero

sistemate in una nuova forma, così che una nuova assemblea a Petrikau, dieta imperiale e sinodo del 1565, ebbe occasione di escludere dalla Chiesa riformata gli eretici antitrinitari in quanto partito unico e autonomo. Fu durante quel sinodo che Gregor Pauli respinse in un dibattito religioso (vi si blaterò per quindici giorni!) anche il simbolo apostolico, dichiarando blasfema la dottrina trinitaria ed imprimendo al rispettivo movimento la tendenza che, quarant'anni dopo, intese creare un nuovo vademecum di fede col Catechismo di Racovia.

Tra i sociniani polacchi della nuova generazione, **Jonas Schlichting** di Bukowiec (Bauchwitz?) spicca più per il suo coraggio che per profondità spirituale o religiosa. Visse tra il 1592 e il 1661, in un'epoca di repressione per il movimento polacco. Incontrò difficoltà già da studente, ad Altorf; più tardi, come predicatore, cercò invano di ristabilire l'unità tra i sociniani. Una professione di fede da lui redatta (1642) diede adito a nuovi violenti attacchi ortodossi contro la setta; nel 1646 egli sottopone il documento alla dieta dell'Impero; ma ora deve difendere la sua persona, e il libro viene bruciato dal boia. Schlichting visse alcuni anni ancora a Cracovia, sotto protezione svedese, e morì nella marca di Brandeburgo.

[p.642]

Molto al di là delle polemiche relative alla setta religiosa ci porta l'attività del cavaliere polacco **Samuel Przypkowski**; nella sua lunga vita (1592-1670) egli lottò, come storico e statista, per il nuovo ideale della libertà di coscienza. Aveva studiato in Altorf e nei Paesi Bassi, diventò in Polonia consigliere reale, e quindi — quando la sua posizione, dopo la repressione dei sociniani, s'era fatta insostenibile — funzionario del Grande Elettore; come tale, egli assicurò ai suoi compagni di fede, sebbene fossero insoddisfatti del suo credo, una via di scampo in Prussia. Scrisse una storia degli unitari in Polonia che oggi risulta dispersa.

Wissowatius e Lessing — Occorre infine ricordare di nuovo, e in special modo, Andreas Wissowatius (Wißowaty), cavaliere di Polonia (1608-1678), nipote, per parte materna, di Fausto Socino. Nelle sue vicissitudini si rispecchia la sorte del socinianesimo in Polonia e il significato di tutto quel movimento per l'Occidente. Era allievo di Johannes Crell, e fin dalla giovinezza allacciò rapporti, durante numerosi viaggi, coi teologi olandesi e coi filosofi di Francia. In Ucraina e nella Piccola Polonia ricoprì cariche religiose, trovando anche lui riparo presso gli svedesi allorché le popolazioni rurali vennero aizzate contro i sociniani. Accadde poi, nel 1658, che una setta fosse scacciata dal paese; egli oppose resistenza alle seduzioni e alle lusinghe dei cattolici, tentando, con folle zelo, di far cambiare idea tramite le dispute coi Gesuiti, impegnati nell'annientamento dell'arianesimo. Continuò ad operare nella Slesia e in Ungheria, quindi nel Palatinato, dove procurò un'accoglienza ai profughi nella città di Mannheim. Quando, anche lì, le difficoltà aumentarono, emigrò con loro nei Paesi Bassi. Tra i suoi molti scritti, merita speciale attenzione uno riguardante la religione secondo ragione (1685). Le opere princi-

pali del socinianesimo furono curate da lui. All'estero, frequentò personaggi come Hugo Grotius, Gassendi e Mersenne. E compagni di idee e di fede del Wissowatius noi ne ritroveremo nella cerchia più intima di Spinoza.

Nel giudizio su Wissowatius, siamo di nuovo nella felice situazione di poterci riferire a Lessing, il quale anche qui ebbe ad esprimere il suo favorevole giudizio sull'antitrinitario, per la precisione anzi sul deista, divagando alla sua maniera intorno a questioni secondarie, eppur fermo nella sostanza con forza e con determinazione, solo che si voglia percepire — tra le ironiche righe — l'ultimo autentico verdetto di Lessing. Il quale, quando nel 1773 pubblicò il trattatello "*Obiezioni di Andrea Wissowatius contro la Trinità*" aveva l'intenzione filosofica di pubblicare una lettera inedita di Leibniz, per correggere in essa — secondo il modello di Bayle — gli errori critici dei suoi predecessori. Ora, proprio nello spirito di Bayle, egli vi aggiunse di passata nuove ardite riflessioni.

[p.643] Da Mannheim, Wissowatius aveva scritto nel 1665 allo statista J.Chr.von **Boyneburg** (del quale Leibniz era stato segretario privato per un certo tempo) una lettera teologica in cui si confutava con ragioni logiche la dottrina della trinità. Leibniz stesso rispose nell'anno 1669. Non si può dire che il sagace filosofo vi avesse rintuzzato il "non ignoto ariano". Lessing sa bene perché definisce le conclusioni di Wissowatius (troppo pedantesche per il nostro gusto) la cosa più forte che i sociniani abbiano mai messo in campo "questa forza suprema nella sua insuperabile forma"; io non esito a giudicare indegna d'un pensatore (non solo di questo pensatore) la risposta di Leibniz, che è più ragguardevole per i giochini logici di Leibniz che per la polemica in sé.

La conclusione sempre ricorrente di Wissowatius, che il figlio di Dio non sia il Dio, non ne esce davvero confutata. Sennonché Lessing utilizza in fondo il suo piccolo contributo per una riabilitazione di Leibniz che merita di esser letta con attenzione. Lessing è forse troppo impegnato in questo "salvataggio"; Leibniz meriterebbe l'accusa di ipocrisia, almeno quella dell'insincerità o dell'ambiguità; ma il punto di vista attribuito da Lessing al suo filosofo è notevole in quanto era quello medesimo di Lessing prima di riconoscersi intimamente in Spinoza.

Tuttavia, anche la riabilitazione di Leibniz non è ingiustificata, nella misura in cui l'antirazionalista Lessing ce lo fa giudicare più γψμναστικοσ che δογματικοσ. Leibniz non avrebbe avuto la benché minima intenzione di appoggiare la dottrina della trinità con nuovi argomenti filosofici a lui peculiari; aveva voluto solo mostrare che quel mistero poteva sussistere contro tutte le trovate della sofisticaggine, finché ci si tenesse dentro i limiti d'un mistero. "Ad una verità rivelata per via soprannaturale, che noi non dovremmo afferrare, questa inafferrabilità stessa serve da scudo assolutamente impenetrabile … Sono gli avversari, in una polemica di tal fatta, quelli ai quali spetta il compito più arduo, non già i difensori." Non si avverte forse, qui, quello stesso Lessing che — tra lo sgomento dei suoi illuminati amici — osava sostenere la causa degli ortodossi contro le mezze calzette?

[p.644]

Lessing è meno felice quando offre protezione a Leibniz contro l'accusa di "onni-compiacenza", ossia contro il rimprovero di esser stato il più strisciante, il più egoistico demagogo che abbia adulato la plebe nel regno della verità, per meglio tiranneggiarla. Secondo Lessing (questo passo è però formulato con molta prudenza), Leibniz è stato un convinto deista, preferendo tuttavia la corrente dottrina della trinità al sociniano arianesimo che ammetteva una creatura divina somigliante a Dio. Certo è che Leibniz incolpò violentemente i sociniani di essere non cristiani più dei maomettani stessi, giacché questi avevano nobili concezioni della grandezza divina, mentre i sociniani facevano di Dio un essere limitato, negando non solo la Trinità, ma altresì la provvidenza e l'immortalità dell'anima. (Lessing, del resto, anche da questo passo da lui citato avrebbe potuto dedurre che Leibniz, pur volendolo definire deista, si era fermato al primo stadio del deismo, al livello di Herbert; i perfezionatori del deismo, come vedremo, lasciarono presto cadere gli articoli della provvidenza e dell'immortalità.).

Ripetiamolo: Lessing presta al filosofo il suo proprio superiore punto di vista, che Leibniz — in anticipo di tanti anni — non poteva ancora adottare, né certamente avrebbe osato far proprio. Fu Lessing l'autore al quale i sociniani radicali (che non volevano più adorare Gesù Cristo) apparivano i migliori e più ragionevoli, come nella sua riabilitazione di Neuser. Ciò si rivela con la massima chiarezza nei paragrafi 11 e 12, dove Lessing con grande ironia, per cui non si può essere né sordi né ciechi, replica all'obiezione che Leibniz non abbia creduto assolutamente niente di tutta la faccenda. Ma che cosa si vuol dire con la parola "credere"? Solo con Leibniz una teologia razionalistica ha intrapreso a dimostrare con argomenti naturali tutti gli assiomi della religione rivelata. Bisogna dunque perdonare a Leibniz la sua patriarcale, veneranda concezione, che preferiva restar appesa alla fede infantile piuttosto che rassegnarsi alla spiegazione dell'inesplicabile. Superfluo dire che questo "devoto" razionalismo Leibniz stesso l'aveva piuttosto provocato che contrastato; solo per Lessing è caratteristica la distinzione tra enunciati spiegabili e inesplicabili della religione. È Lessing, infatti, che preferisce sopportare l'ortodossia col suo antico splendore di favola, invece di nuovi aridi tentativi di fondare il catechismo sulla ragione. La professione di agnosticismo non è espressamente enunciata, ma si ritiene implicitamente sottintesa; dopo Lessing, questo riconoscimento è andato nuovamente perduto per la filosofia tedesca, quella di Kant, di Schelling e Hegel.

L'accontentarsi del non sapere — come in modo intelligibile si potrebbe traslare l'agnosticismo — non si trova tanto semplicemente presso i deisti inglesi. Costoro erano troppo coinvolti nella lotta per poter vedere e definire nettamente il fine ultimo. Tuttavia, una strada diritta conduce dai deisti inglesi a quei pensatori che dal non poter sapere approdarono al non voler sapere, svincolandosi così, per la prima volta, da ogni sorta di teologia. Questo cammino passò attraverso la critica della Bibbia.

[p.645]

Tramonto dei sociniani — Mi resta da ragguagliare sulla fine dei vecchi sociniani. Circostanze esteriori portarono al riflusso dell'intero movimento antitrinitario, così come circostanze esterne — pur connesse a buone e cattive qualità della sua personalità —

avevano causato la miseranda fine di Davidis. Il successore del suo principesco protettore, **Stefan Bathory**, aveva buone ragioni politiche per cercare un accordo coi cattolici di Transilvania, Ungheria e Polonia, segnatamente coi Gesuiti, e per reprimere gli unitari, la maggioranza dei quali si erano dichiarati suoi rivali. Così, dopo che Stefan Bathory era diventato re di Polonia e pertanto una pedina determinante nello scacchiere politico d'Europa — che allora significava la lotta politica pro o contro la Riforma —, furono valutazioni diplomatiche a decidere sulla marginale questione se i sociniani presenti in Polonia fossero da tollerare oppure no.

Indubbiamente, la Controriforma era abbastanza abile da attaccare i punti più deboli della posizione avversaria. Per riconquistare la Polonia al cattolicesimo, vennero messi al bando — uno dopo l'altro — prima i protestanti più radicali, poi quelli più moderati, e infine i protestanti nella loro totalità. Le prime vittime furono dunque i "non-adoranti"; in seguito, e molto più cautamente, la voglia di annientamento prese di mira i sociniani senza distinzioni. Purtroppo, di volta in volta, il gruppo ancora tollerato era così stupido e così malevolo da appoggiare la persecuzione del partito che stava più a sinistra: i sociniani lasciarono in balìa dei cattolici i non-adoranti, i riformati e i luterani si compiacquero del disastro toccato ai sociniani. Più d'una volta, durante la guerra dei Trent'anni, la plebe venne sobillata contro i "dissidenti", mentre, nel medesimo tempo, la "schlachta" (piccola nobiltà polacca) — sacrificando gli ultimi diritti regali — veniva ricomprata perché rientrasse nel seno della Chiesa romana. Uno spiraglio di luce sembrò aprirsi, per i sociniani, quando gli svedesi, dopo la pace di Westfalia, s'insediarono nella Piccola Polonia; ma nel 1658 se ne andarono, e da quel momento finì la tolleranza per i sociniani; l'annientamento dell'evangelismo, in Polonia, si realizzò solo nel Settecento. I sociniani vennero brutalmente cacciati dal paese con un decreto della dieta dell'impero (1658), senza curarsi di un veto. Dovettero vendere o liquidare in fretta i loro beni; solo rientrando nella Chiesa romana era loro concesso di restare. Inutilmente il Brandenburgo e la Svezia cercarono di prendersi cura dei fuorusciti.

[p.646]

L'espulsione dei sociniani portò i seguaci e le loro concezioni in territori che ora, più di cent'anni prima, erano stati francamente inclini ad una maggior libertà di pensiero. Vero è che le succursali in Altorf, nella Renania Palatinato e nel Brandenburgo non ebbero durata né immediata efficacia; sarà necessaria ancora molta perseveranza per rendere visibile la connessione storica tra la diaspora sociniana e i forti illuministi tedeschi (**Lau, Stosch, Edelmann, Reimarus**). Tanto più significativo fu quindi l'esodo dei sociniani nei Paesi Bassi. Subito all'inizio del movimento antitrinitario vi furono rapporti tra la negazione della Trinità e il rifiuto del battesimo infantile. Adesso, molti sociniani trovavano consensi tra i Rimostranti, tra i Collegianti e i Mennoniti; queste multanimi ideologie tendevano a confluire l'una nell'altra per intraprendere insieme, nella liberale Olanda, la lotta per la libertà di coscienza. Una piena libertà religiosa, però, i sociniani non la ottennero neppure qui, dove, ancora nel 1569, era stato bruciato un antitrinitario, e dove i sinodi — zelanti nelle persecuzioni come dappertutto — sporgevano pressanti denunce contro la nuova

dottrina ancora all'epoca di Spinoza. Gli Stati generali erano tuttavia tolleranti; emettevano bensì svariate ordinanze che avevano di mira gli antitrinitari, senza renderle tuttavia esecutive.

È pertinente ad una storia della formazione delle sette, più che a quella del razionalismo, il fatto che vi siano ancora oggi comunità sociniane nel vicino Oriente e nel lontano Occidente. In Transilvania tale eresia non si estinse mai, malgrado la propaganda cattolica degli Asburgo e dei magiari, salvo che gli unitari di Transilvania ci rimisero la loro indole tedesca. Con il governo illuminato di Giuseppe II, le loro comunità vennero nuovamente tollerate, e perfino i non-adoranti, che ora si chiamarono *sabbatari* (o sabbatisti) e che, a mia scienza, ancora non sono estinti completamente: nel 1879 fu celebrato pubblicamente il 300esimo anniversario della morte di Davidis, con la partecipazione di unitari inglesi e americani.

In Inghilterra, dove nei secoli XVI e XVII si bruciavano esponenti antitrinitari, dove anche **Cromwell** non riuscì ad attuare i suoi ideali di tolleranza, il socinianismo poté prender piede dopo la gloriosa rivoluzione del 1689; proveniva dall'Olanda, ma fu costretto a fingere o a nascondersi ancora per un secolo ancora fino a quando, nel 1774, venne tollerato e, dal 1813, legalmente consentito. Dall'Inghilterra, sotto il nome di "unitari", questa setta approdò dopo il 1815 (ma sotto Priestley ancor prima) in America, dove poté propagarsi in assoluta libertà. Solo a partire dalla metà dell'Ottocento, questa mistura di libero pensiero e di bigotteria incomincerà a ripercuotersi nuovamente sul vecchio mondo.

21. PROVERBI E LEGGENDE

DETTI – PESSIMISMO – PREGHIERA – FEDE – ANTIPAPISMO – RAZIONALISMO – FELICITÀ – MIRACOLI – DIAVOLO – LIBERI PENSATORI – EROI DA LEGGENDA – DON GIOVANNI – LIBRI POPOLARI – AASVERO, EBREO ERRANTE – TANNHÄUSER – FAUST

Per conoscere le vie della liberazione dello spirito, abbiamo fin qui interpellato quasi esclusivamente la letteratura propriamente detta, ascoltando le esternazioni degli innovatori politici, scientifici e religiosi. Ma è tempo di guardare a come parla il popolo, di apprendere dalla sua viva voce — dai suoi proverbi e dalle sue letture — come la pensasse riguardo a Dio e al mondo intorno all'epoca della Riforma. Ci atteniamo ai proverbi e agli eroi delle saghe, dato che moltissimi proverbi altro non sono che favole abbreviate, le saghe più recenti perlopiù favole istruttive, dal momento che alla creazione di queste massime e di queste storie il popolo ha in qualche maniera cooperato.

Proverbi — Il movimento che è assai meglio designare col suo nome originario — il *rinascimento* — si manifestava in modi assai dissimili nelle diverse epoche, presso disparati popoli, nei differenti strati sociali. Machiavellismo alle corti, indifferentismo negli studi

privati, crescente secolarizzazione nei modi di dire della plebe. S'impara a conoscere perfettamente il fine inconscio del nuovo movimento attraverso i proverbi che — intorno all'età di Lutero — erano considerati espressione della buona saggezza antica. E che, beninteso, erano un bene collettivo, un patrimonio universale, tanto che — per ogni detto popolare tedesco — potrei facilmente produrne uno analogo italiano o francese, e assai spesso anche il corrispettivo testo latino. Il lavoro di ricerca e di collezione degli ultimi cent'anni non ha lasciato dubbi sull'internazionalità dei proverbi.

Certo, come il popolo in quanto collettività non ha creato davvero la poesia popolare, così anche la saggezza popolare dei cosiddetti proverbi non è stata realmente prodotta da una collettività. Qua e là, molti hanno solo fatto una scelta, rafforzando e consolidando, grazie alla continua ripetizione, e proprio perché erano in gran numero, il significato di quegli enunciati, di quelle parole. La diffusione ne ha accresciuto la fama, il che vale soprattutto per i proverbi internazionali, i quali migrarono attraverso i luoghi e i tempi nelle traduzioni.

Va da sé che la stragrande maggioranza dei detti proverbiali mostra di credere in Dio, nella sua saggezza e bontà; spesso, questa fede non si disconosce neppure quando si esterna in modi drastici e quasi blasfemi. Ciò nonostante, è sorprendentemente alto il numero delle massime libertine e libertarie, ove si consideri quanto piccolo è il numero degli uomini liberi tra la massa dei conformisti d'animo gregario. E si tenga presente che gli esempi qui riprodotti sono stati da me selezionati da una massa di circa 3000 documenti[45].

[p.648]

Alla pietà devozionale è essenziale l'ottimismo, o almeno lo è per la devozione cristiana, in quanto che, anche nella più nera miseria umana, la fiducia nell'aldilà non lascia spuntare il dubbio nella suprema bontà divina. Sono pertanto autorizzato ad ascrivere tutte le esternazioni pessimistiche, tutte le irrisioni della teodicea, tra i proverbi di spirito libertario. Devo necessariamente dire "libertario", e non posso dire "ateistico", senza bisogno di spiegarne il motivo: il linguaggio popolare dei cristiani non conosce il concetto e la parola "ateismo", per cui ben poche locuzioni arrivano a sfiorare appena l'idea dell'essere e del vivere senzadio.

Pessimismo — In molti proverbi troviamo accenti di scherno nei confronti della teodicea più volgare e ricorrente:

"Quando Dio creò Adamo, la pulce pensò che l'avesse fatto per amor suo"

[45] Sembra strano, intanto, che la vecchia raccolta di proverbi tedeschi di Heinrich Bebel (1472-1518) "Proverbia Germanica" offra così poco bottino allo storiografo dell'Illuminismo, dato che l'umanista Bebel fu noto ai suoi contemporanei e anche ai posteri soprattutto per le sue facezie e sconcezze antipretesche, con cui si sarebbe potuto facilmente compilare un altro "Klosterspiegel"/specchio del convento. Tale stranezza scompare, tuttavia, se si tiene presente che Bebel, coi suoi *Proverbia Germanica*, intendeva pubblicare soltanto un libro per la scuola, da cui si potesse apprendere la forma latina "giusta" di saggezze popolari già conosciute. Anche la raccolta di proverbi fatta da Erasmo era d'altronde scarsamente pratica: troppo umanistica.

"Quando Dio dona un bene, sempre vi trovi due disgrazie per soprammercato"

"Il buon Dio ci mantiene tutti, ma molti in modo maledettamente gramo"

"Agli uni Dio dà il burro, agli altri la merda"

"Il buon Dio ha creato gli uomini, ma anche loro gli assomigliano"

"Dio dà le noci a chi non ha denti"

Il dileggio verso persone e istituzioni chiesastiche è sovente ingenua rudezza, ma spesso nient'altro che derisione d'una determinata confessione, specie del papismo; e, comunque, la blasfemia fa capolino dietro la battuta.

"Ecco la parola di Dio nero su bianco, disse il villano, vedendo il prete sul cavallo bianco"

"Bisogna lodare Dio per ogni cosa, anche per gli schiaffi"

"Così la parola di Dio prende il volo, disse il diavolo lanciando la Bibbia oltre la siepe"

"Dio ha un bel volere che noi mangiamo gnocchi, ma se mamma non vuole, niente da fare, disse il figlio al padre che gli prometteva gnocchi con l'aiuto di Dio"

"Chi serve a Dio e al re non incassa un granché"

Preghiera — Ancor più palese si fa l'irreligiosità del proverbio quando non canzona più i servitori e le istituzioni della Chiesa, ma la preghiera stessa; la religione, difatti, non avrebbe nessuna presa nel popolo ove mancasse il miracolo della preghiera.

[p.649]

"Con preghiere e fatiche si mantengono vacche e buoi". (Non vale obiettare che anche la Chiesa insegna anche *ora et labora*; su questo punto essa non crede più ai miracoli dacché per contrastare il colera esorta, come Lord Palmerston diceva ai presbiteriani, a tener puliti gli scoli piuttosto che recitar preghiere.)

"Preghiera senza lavoro è zappa senza manico"

"Corta preghiera e lunga salsiccia"

Fede — La stessa fede, alla lunga, non sfugge al sarcasmo espresso dalla saggezza popolare:

"Per fede un bimbo, per ragione un manzo, ti fa cieco per terra e cielo"

"Vecchie fedi e vecchie siepi si consumano"

"La miglior fede (il credito reale, s'intende) è denaro contante"

"La fede più sicura è che una mucca fa più sterco d'un lucherino"

"Fede e portamonete sono i più stretti consanguinei" (riferito certamente al credito)

"Chi crede è beato, chi non crede non si perde nulla"

"Chi non vuol credere recita anche il paternostro"

Una canzonatura non tendenziosa, che sovente vuol esser solo una parodia, non è da interpretare sempre maliziosamente, però è sempre un segno di scarsa devozione:

"Il buon Dio non abbandona mai un fedele bevitore di birra e grappa"

"Ciò che Dio fa è ben fatto, disse il contadino sbronzo che aveva squartato la moglie"

"Lasciate fare al buon Dio, che lascia stare le cose come sono, cantava lo sculdascio"

"Chi lascia fare al buon Dio e non ha nulla, e spera sempre in lui e non ha nulla, lui lo farà andare e nulla gli farà avere"

Antipapismo — I proverbi anticlericali delle regioni protestanti appaiono empi ed atei solo ai cattolici ma, a ben guardare, sono di frequente francamente blasfemi.

"Dio qui non ha fatto niente, come quando eleggono il papa"

"Dio è in ogni luogo, tranne che a Roma, dove ha il suo luogotenente"

"Dio sia lodato e ringraziato per il bel frutto, disse il contadino vedendo pendere un frate dal suo albero"

"Ciò che Dio nega al monaco nella testa, glielo dà nella pancia"

"Ciò che non serve a Dio né agli uomini, sta bene in convento"

[p.650]

"Se Dio non sapesse nuotare, sarebbe già affogato nel vino e birra dei preti"

"Tanto Dio ha amato il mondo quanto il parroco la sua cuoca"

"Lasciamo che santi e pii siano gli altri, dicono i cardinali"

"Come sono gli idoli, tali anche i servitori"

Ai proverbi propriamente anticattolici si dovrebbero associare molte frasi proverbiali di Lutero e dei suoi contemporanei, che Simrock ha raccolto con amore. Qualche esempio: "Chi vuol battere frati e preti, non ha che da ammazzarli", "Fra tutti i cristiani i peggiori sono gli italiani, e tra questi quelli di Roma",

"Chi vuol esser un buon cristiano, si tenga lontano da Roma".

Razionalismo — Molti detti antipapali vanno oltre; io, almeno, ritengo di percepire sovente, da queste espressioni secolari, il razionalismo mondano dei primi gagliardi protestanti. Già vi si manifesta di frequente il modo di pensare razionalistico, che ormai contraddice acutamente il concetto di Dio: ossia che Dio si regge in realtà sugli eserciti e sui battaglioni più potenti.

"Tutto sta con Dio e con ragione" (croato)

"Dio ci guardi da chi ha letto Quel Libro soltanto"

"Dio ha creato il mare, ma l'olandese la costa"

"Dio aiuta il coraggioso (il più forte, il più ricco)"

"Dio è alto e il re vasto" (frequente nei popoli slavi)

"Dio regna in cielo e il denaro in terra"

"Nel nome di Dio e con un pezzo di pane in tasca è bello andar peregrini"

"Caro Dio, mandami un maschietto, pregò il pio inginocchiandosi al letto della moglie"

"Chi confida in Dio e caca sull'erba gli crescono bei cespi"

"Il buon Dio pagherà e la nonna le sballerà grosse"

"Bisogna adorare gli Dèi sotto cui si vive"

"La devozione è utile per tutte le cose, disse il postino cui si erano congelate le mani; ma i guanti di pelle tengono più caldo" (o similmente:"…disse il sarto, ma non se ne può fare un cappotto"

"Sant'Antonio sarà il nostro santo, basta che ingrassi il nostro porco"

[p.651]

Un gruppo speciale di questi proverbi, in cui non si crede alla giustizia di Dio, si accusa quest'ultimo come se fosse un giudice corrotto perché privilegia e favorisce i ricchi:

"Il podere di Dio è aperto, ma solo il padrone vi può entrare" (russo)

"Dio dona al povero un bambino all'anno, e al ricco un vitello"

"Dio manda un raggio di sole per il pane del povero e per il vino del ricco"

"Dio se la vede bene coi ricchi"

"Dio aiuta i ricchi, i poveri possono chiedere l'elemosina"

"Dio aiuta chi aiuta se stesso" (Ricorda la replica di Federico il Grande alla pia osservazione che Dio aveva aiutato a vincere la battaglia di Zorndorf: "Senza di me e senza Seydlitz saremmo tutti in rotta")

"Gli dèi stanno con le masse"

"Signorotti e parassiti di Dio mangiano bene, non lavorano e abitano gratis"

"La disgrazia rincorre solo il povero"

Felicità — L'osservazione delle realtà concrete del mondo testimonia già qualche dubbio nella divina Provvidenza. Ancor più il pessimismo, senz'altro incompatibile con la devozione cristiana. Nelle massime proverbiali relative a fortuna e felicità non si parla

quasi mai di Dio; tanto più frequentemente si esprime un certo antico pessimismo, tant'è vero che il carattere nomade di questa saggezza popolare si rivela nel fatto che la "felicità" appare assai spesso come l'antica Fortuna assisa su una palla o su una ruota, finché la ruota stessa finisce per diventare il simbolo esangue della felicità. Per tutto ciò bastino pochi esempi; si noti comunque il loro contrasto con le dottrine ecclesiastiche.

"Dalla fortuna ogni cosa dipende"

"La fortuna assiste gli audaci"

"La fortuna è nemica ai bigotti"

"La fortuna gira più veloce della ruota del mulino"

"La fortuna è rotonda, a qualcuno va nel culo, ad altri nella bocca"

"La fortuna si fa mungere da puttane, ragazzi e birbanti"

"Un briciolo di fortuna è meglio d'un chilo di ragione" (spesso simile)

[p.652] "La buona sorte è superiore alla virtù"

"Tutto sta nella buona stella e nel tempo"

"Se hai fortuna, il salice ti dà le pere e il bue ti genera i vitelli"

"Ognuno è fabbro della sua fortuna (sfortuna)" (passato dal latino in quasi tutte le lingue)

"Bisogna afferrare la fortuna per i capelli" (antica immagine mitologica)

"Cattiva sorte, cattiva fede" (dove fede viene intesa anche come credito)

"Chi ha fortuna e buon vento, può navigare sul Reno in un canestro"

"C'è chi ha più culo che pietà (…che spirito, che ragione)"

Ed ecco, alla fine, l'incessante richiamo del pessimismo:

"Felice è al mondo solo chi muore nella culla"

"Chi ha scalogna gli si spezza il dito nel naso (nella pappa di miglio, nel taschino, e simili)

Assai spesso si esprime un egoismo tutt'altro che cristiano:

"La iella del prossimo è soltanto un sogno"

Miracoli — Rientra tra questi anche il dubbio nell'onnipotenza di Dio, dubbio che si esterna spesso solo con evidente ironia, di modo che qualunque miracolo si presenta/viene dipinto come impossibile

"Nessuna cosa è impossibile a Dio e ai lavoranti sbronzi"

"Per Dio niente è impossibile, disse il villano portando il bue dal maestro di scuola"

"Con Dio tutto è possibile , disse il contadino avvicinando il castrone allo stallone"

"Se Dio vuole, anche un bue figlia vitelli"

Diavolo — Tutt'altra specie di dubbio nell'onnipotenza divina è notoriamente la diffusissima fede in un secondo principio col quale Dio deve spartire il suo dominio sul mondo. Se i teologi cristiani fossero onesti e logici, questa fede popolare la dovrebbero definire atea. La fede nel Diavolo era almeno altrettanto forte quanto quella in Dio.

"Dove il buon Dio ha una chiesa, colà il diavolo ha una cappella" (con molte varianti "un bordello, un'osteria")

"Pregate Dio ma non stuzzicate il Diavolo"

"Se dio ammazza il diavolo, non c'è più bisogno di pregare"

"Se Dio non aiuta, non mancherà l'aiuto del diavolo"

"Chi non teme iddio deve pur temere il demonio"

[p.653]

Liberi pensatori — I teologi si son guardati bene dal contrastare seriamente questa venerazione del diavolo. Sempre, e ancora fino al giorno d'oggi, si sono dati un gran da fare per combattere gli spiriti liberi anche tra il popolo e per dipingere ogni opinione o sentimento liberale come opera del demonio. Nel linguaggio elementare del popolo, questo spregiudicato modo di pensare si esprime diversamente che nei libri dei sapienti, quantunque proprio i "libertini" amassero perlopiù adottare accenti popolari. Una massima direttamente ateistica l'ho trovata solo una volta tra i proverbi; trovi però molti detti che esprimono distanza da una positiva religione e che suonano più o meno deistici.

"Dio non dorme tanto che si debba svegliarlo gridando"

"Dio punisce i vizi, non la religione"

"Il nome di Dio è il coperchio per molte furbizie"

"Come Dio anticamente non era legato agli ebrei, così oggi non è legato ai cristiani"

"Quando l'idolo è atterrato lo si ricopre di letame"

"Quando un vecchio idolo si riveste d'un nuovo mantello, appare nuovo di zecca"

Qualche dubbio si manifesta anche sulla veridicità di coloro che si dicono cristiani: "Cristiani alle corti dei re son selvaggina", "I cristiani sono merce rara", "I cristiani non sono gregge da pascolo, ma pecore da combattimento"

"Qui c'è stato un cristiano di sicuro" (perché s'è rubato e ucciso; il detto era nato nelle Americhe dopo la conquista spagnola).

Molto singolare è la massima seguente di cui non posso dire se sia dedotta da un panteista ateo o da un mistico trascendentale; da un punto di vista critico-linguistico si deve osservare che — in questa proposizione — "dio" vuol dire la seconda volta un essere più alto che nella prima: "Dobbiamo superare dio con dio".

L'unica massima completamente ateistica, che ho trovato registrata da Wander, è la seguente, fiera espressione: "Meglio esser senza Dio che senza onore". Wander si rifà qui a Simrock. Sarebbe meritevole d'una ricerca appurare se si tratta d'un autentico proverbio, o se lo studioso vi abbia contrabbandato un coraggioso aforisma perché gli piaceva.

[p.654]

Degne di nota sono alcune locuzioni proverbiali in cui — quasi parallelamente — si prescinde da Dio o Diavolo come se l'uno o l'altro non esistessero per niente. Dove, a quanto pare, sotto Dio o Diavolo si doveva intendere "nessuno". "Dio sa chi" equivale in tutto a per tutto a "nessuno sa".[46]

Ancora più frequente è l'uso del termine Diavolo per Nessuno: "Il diavolo può accostare la capra al montone, anche se non vuole". Si potrebbero fare molti esempi. Ma è evidente che siffatte locuzioni non avevano, subito al loro nascere, un'accezione ateistica, e neppure adiabolica. Il che risulta chiarissimo nelle asseverazioni "dio sa, il diavolo sa". Originariamente s'intendeva dire "non lo so, nessuno lo sa, solo dio (o diavolo) lo sa". Quando poi sorse il dubbio in quegli esseri sovrumani, il modo di dire conservò il significato di "io non lo so, forse lo sa un altro, un superiore essere". Solo nella bocca d'un miscredente subentra nelle suddette sequenze Dio (o diavolo) in funzione di "Nessuno". L'ateismo o l'adiabolismo non sussiste nel proverbio medesimo, bensì nel sentimento di chi ne fa uso; così la medesima locuzione può esser intesa devotamente dai devoti, ateisticamente dai senzadio. Altrimenti, non apparterrebbe al linguaggio.

Eroi da leggenda — Non altrettanto internazionali, e in origine neanche cosi anticristiani come gli irriguardosi proverbi, sono i favolosi racconti che, all'epoca del Rinascimento, si formarono qua e là intorno a determinati personaggi di leggenda. Da principio, queste saghe profane avevano perfino una grande affinità con le vecchie leggende agiografiche; dovevano educare alla devozione per mezzo di esempi deterrenti, con la differenza che gli eroi non erano santi ma poveri peccatori, per cui nelle successive rielaborazioni fu assai facilitato il compito di dipingere la voluttà e di tagliar fuori il diavolo. Sicché in qualche modo si manifesta — già nella prima stesura di queste leggende — la nuova gioia mondana del Rinascimento, ora nella soddisfatta raffigurazione del piacere, ora nelle invettive contro il clero, ora nel dubbio sulla giustizia del mondo.

[p.655]

Anche gli eroi delle saghe hanno il loro mutamento semantico, al pari di altre parole. Tale slittamento, riferito ai personaggi più conosciuti, non sarebbe un piccolo contributo alla storia dell'evoluzione religiosa. Io mi devo limitare all'abbozzo di alcune linee.

Tra i quattro esponenti leggendari trattati con maggior frequenza nella letteratura e nella scienza, Ashaver e Don Giovanni hanno dovuto servire in origine al rafforzamento della

[46] Questa particolarità dell'espressione (ricorrente in molte lingue) ha offerto a Hutten l'ispirazione per alcune burle del suo poema latino "Nessuno").

fede cristiana, Tannhäuser e Faust — nella fasi iniziali — anche alla lotta antipapista; ed è superfluo premettere che comune presupposto di tutti quattro i cicli era una saldissima fede in Dio, nonché, in tre di essi, una non meno robusta fede negli spiriti e nel diavolo.

Don Giovanni — La più semplice di queste storie è quella di Don Giovanni, lo spagnolo non ancora guastato dal pallore del pensiero, il quale viene semplicemente prelevato dal diavolo a causa della sua vita peccaminosa e lasciva, e non importa se il prototipo della saga fosse qui il più antico don Giovanni Tenorio (XIV secolo) o un personaggio posteriore; la storia si distinguerebbe appena dalle altre numerose leggende "diaboliche", se non vi fosse confluito il memorabile carattere del Convitato di pietra. Questo carattere fu così indistruttibile, che persino il titolo contrastante ad ogni uso linguistico "Il banchetto di pietra" *(Festin de pierre)* trapassò da un drammaturgo all'altro, da una letteratura all'altra. Ma il più antico dramma di poeta ignoto che proponeva questa trama recava già il titolo "*El ateista fulminado*", mentre ancora nel 1669 Dusmenil scriveva una tragicommedia dal titolo *"L'athée foudroyé*"; da ateo, era diventato in poco tempo un libertino, o uno scapestrato senza morale. Infatti, il buon libretto di Da Ponte per la splendida opera di Mozart è intitolato "*Il dissoluto punito ossia Don Giovanni*".

Aasvero, Ebreo errante — Ciò che impressiona massimamente, nella figura di Aasvero, è la maledizione lanciata su di lui (da Gesù) di vivere in eterno, o fino al ritorno del salvatore. La saga si racconta già nel XIII secolo; in diversi paesi, l'ebreo "errante in eterno" va sotto nomi diversi. La storia portentosa diventa un *Volksbuch*, ossia un vero racconto popolare, solo all'epoca della Riforma, quando il calzolaio che ha scacciato l'affaticato salvatore dalla sua capanna si presenta come testimone (1542) al colloquio con un vescovo successivo. Le interpretazioni con cui recenti studiosi vogliono mettere la leggenda dell'Ebreo errante in rapporto con quella del cacciatore selvaggio, ossia con Wotan, sono seducenti ma prive di efficacia probante e, in ogni caso, non influiscono più nello sviluppo della saga.

Per me è indubitabile che la comparsa materiale dell'Ebreo errante (comunicata prima nel 1564, e dal 1602 elaborata in racconto popolare) venne usata principalmente al fine di avere nelle mani — negli anni dell'incipiente critica biblica — un'inconfutabile prova storica della verità dei racconti neotestamentari; per soprammercato, iniziava la tendenza a convincere gli Ebrei, grazie ad un correligionario, del fatto che Gesù Cristo era il messia. Il cristianesimo poggiava su fondamenta incrollabili ogni qualvolta il testimone d'un miracolo poteva esser prodotto in ogni momento.

[p.656]

Tannhäuser — Con molta probabilità, la saga del cavaliere Tannhäuser si ricollega al Minnesänger erotico Tanhuser, vissuto nel XIV secolo. La mancanza d'amore del papa senza misericordia, che gli nega il perdono, è responsabile del fatto che il cavaliere faccia

ritorno alla montagna incantata di Frau Venus, sul monte Venere (l'attimo indimenticabile!), ricadendo in balìa del suo demone.

Faust — Il tratto incomparabile, e pertanto facilmente memorabile, della saga di Faust (il personaggio reale visse nella prima metà del Cinquecento, il rispettivo Volksbuch che tratta "dell'ovunque denigrato mago e negromante" esiste dal 1587) è il fatto che costui vendette l'anima al Diavolo firmando col suo sangue, e che il testo del contratto divenne di pubblico dominio. La vita del dottor Faustus non è meno maialesca (equivalente e sinonimo, secondo l'uso linguistico dell'epoca, di epicurea) della vita di Don Giovanni; anche lui, alla stessa maniera, se lo porta via il diavolo. È tedesco, in Faust, il carattere non cristiano, riconoscibile in ciò, che nel contratto col diavolo sono accolti questi due articoli, cioè che Faust sia ostile a tutti i cristiani credenti e rinneghi la fede cristiana. È nuova, e , per i protestanti, più astiosa che nella saga di Tannhäuser, la conversione contraria al papa, costante oggetto di scherno.

"Il dottor Faustus ci vide (alla corte papale) tutta gente della sua risma, tutti presi da superbia, orgoglio, alterigia, tracotanza, voracità, sbevazzamenti, meretricio, adulterio e tutte le sacrileghe scelleratezze del papa e della sua canaglia, tali che dopo ebbe a dire: io credevo di essere un porco o una scrofa del diavolo, ma così lui dovrà allevarmi ancora a lungo!". È inoltre protestante — eppoi ricorda la nobile cavalleria con cui Dongiovanni in Da Ponte si assume la responsabilità delle sue azioni *(a torto di viltade tacciato mai sarò)* —, il modo come Faust replica ad un monaco che lo sollecita a pentirsi: "Una messa di qua, una messa di là, ahimé, la mia promessa mi vincola troppo duramente". Insomma, il libro popolare di Faust è un racconto ipocritamente edificante che, per l'epoca in cui ormai si fa strada la miscredenza, impartisce un "esemplare" ammaestramento per restare e perseverare nel cristianesimo protestante.

Ora, è noto come questo eroi di devozionali leggende siano diventati — a partire dalla fine del Settecento — figure titaniche, in bocca alle quali i nuovi poeti mettevano pensieri non cristiani, anticristiani, panteistici e ateistici. Nella prima parte, il Faust di Goethe non scherza affatto col rinnegamento della credenza cristiana; e nella seconda parte non cambia nulla, sostanzialmente, pur nell'artistico svagarsi con le forme cattoliche. In effetti, Faust il diavolo non se lo porta via.

[p.657]

Come col "Faust", Goethe si è affaticato più di mezzo secolo sulla leggenda dell'Ebreo errante. Si concretò tuttavia solo il "primo abbozzo" d'un frammento. L'intento è senza dubbio quello di colpire la Chiesa cristiana; Gesù Cristo ritorna sulla terra e osserva sgomentato il costume pagano che si propaga sotto il suo nome. Per un ulteriore sviluppo della trama era in progetto un incontro tra Aasvero e Spinoza; la sopravvivenza dell'Ebreo errante offriva lo spunto ad una "tendenziosa" sintesi della storia mondiale. Poemi analoghi sulla storia del mondo, imperniati sulla figura di Aasvero, epperò sempre riusciti

troppo prosaici, sono stati scritti da Quinet (1833), da Julius Mosen (1838) e S. Heller (1866). Il poema "Aasvero a Roma" di Robert Hamerling non fa che imitare il Faust goethiano e il Don Giovanni di Byron nelle affettate pose d'un superuomo.

Certo in dipendenza da Goethe, eppur in amabile gara con l'autore del "Prometeo" e del "Faust", Lord Byron creò il suo *Don Giovanni* (1824, incompiuto per la morte del poeta); ci si è abituati a chiamare "Weltschmerz", dolore universale, cosmico, il carattere fondamentale di questo poeta. Lo si fa con un termine incomprensibile; in realtà è pessimismo — ovverosia radicale mancanza di fede — intrecciato con l'anelito di uscirne fuori e di superarlo. Sotto il diretto influsso di Byron, arditamente ma con scarsa originalità, Lenau ha tentato di rappresentare tanto il Faust quanto il Don Giovanni come un sublime rivoltoso contro Dio.

Più a lungo di tutti ha opposto resistenza ai mutamenti semantici la figura mitica di Tannhäuser. L'opera di Richard Wagner (1845) cristianeggia ancora con accenti romantici, lasciando persino cadere quasi del tutto l'accusa contro la spietatezza del papa; laddove Heinrich Heine, che pure era non cristiano quanto basta, aveva guastato la sua preziosa rianimazione della leggenda mediante monelleschi ingredienti[47].

[p.658]

Solo nel 1869 Eduard Grisebach pubblicava il suo "Nuovo Tannhäuser", in cui non si avvertono più toni cristianeggianti. Ma, d'altro canto, neppure anticristiani. La dea dell'amore viene celebrata così spigliatamente, come se la mortificazione della carne e la prospettiva sul mondo ultraterreno non avessero proprio più nulla da dirvi. Solo che il bel libretto avrebbe potuto intitolarsi indifferentemente anche "Il nuovo Don Giovanni". Più in generale, i tempi si erano fatti non cristiani al punto che l'autore — ancor più bibliofilo che poeta — non sentiva più alcuna compulsione ad infondere nel suo mitico eroe, invasato dai demoni, un atteggiamento di sfida o di ribellione a Dio.

La nostra generazione non ha più la vocazione di riciclare i vecchi dannatissimi servitori del diavolo in sfavillanti idealisti. La nostra generazione ha finito di combattere le battaglie dell'era della Riforma, non serba più rancore di fronte al concetto di Dio. I quattro

[47] È più che verosimile che Richard Wagner non avrebbe incontrato né l'"Olandese volante" né *"Tannhäuser"* senza l'ispirazione di Heine, da lui tanto odiato in avvenire; va da sé che io non intendo la modernissima lirica di Heine, quanto piuttosto la sua introduzione e interpretazione dell'antica canzone di Tannhäuser nel III volume del "Salon". Dalla fatica di comparare le due redazioni ci ha sollevato il baldanzoso germanista Heine dal momento che, nella conclusione dell'originale edizione francese, ha tracciato assai finemente il raffronto: Il poeta antico sarebbe didattico, standogli a cuore il contrasto tra la mitezza divina e la durezza sacerdotale. In realtà, il poeta moderno ha fatto di Venere una "dea delle camelie" parigina, e del minaccioso fuoco infernale il fervido slancio amoroso del cavaliere; solo per questo papa Urbano non può spezzare l'incantesimo. Ma io non voglio continuare a richiamarmi alla metamorfosi heiniana del personaggio della saga e del contenuto della leggenda, dato che Heine non viene in questione per la cosa principale, cioè per la Weltanschauung religiosa. Trattandosi di Voltaire si può dibattere seriamente se fosse un deista sincero oppure un ateo scettico; Heine fu sempre, su questi temi, un virtuoso, che oscillava solo pudicamente tra blasfemie ed una romantica fede in Dio, indossando l'abito del cristianesimo secondo la moda, senza mai provare sentimenti cristiani come gli altri romantici.

mitici fratelli Faust e Don Giovanni, Aasvero e Tannhäuser, plasmati in origine da una devota fantasia, trasfigurati presto in avversari delle Chiese (anche da Goethe), potrebbero trovare finalmente catarsi e trasfigurazione nella quiete della pura poesia.